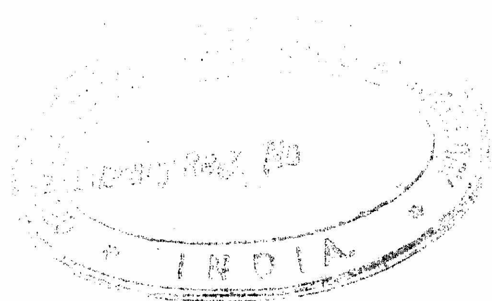


LE MUSÉON.





LE MUSÉON

REVUE INTERNATIONALE

PUBLIÉE PAR

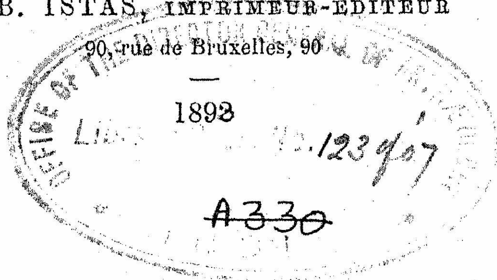
LA SOCIÉTÉ DES LETTRES ET DES SCIENCES

TOME XII

JANVIER 1893

LOUVAIN
J.-B. ISTAS, IMPRIMEUR-ÉDITEUR
90, rue de Bruxelles, 90

1893



INDEX DES PRINCIPALES RACINES DES MOTS BERBÈRES

(Suite.)

Z R	*thiziri*, clair de lune.
Z R	*ezouir*, précéder, a. *ezouarer'*, *izouar* ; VI° f. *zeggouir*, *zeggir* — *amzouar*, pl. *imzoura*, premier, précédent — *thazouara*, commencement.
Z R	*zer*, voir ; 2e f. (pass.) *mzer* — *thizri*, vue.
Z R	*azar*, veine, pl. *izouran* — *thizourin*, raisins.
Z R Z I	*thazerzaith*, petite vérole.
Z R M	*azrem*, pl. *izerman*, serpent — *thazerniemmouith*, lézard.
Z DH	*zed*, moudre, a. *izda* ; VI° f. *ezzad* — *izid*, mouture.
Z DH	*azidhan*, doux, pl. *izidhanen*, f. *tsazidhants*, pl. *tsizidhanin* — *thizidhets*, douceur.
Z R'	*zir'a*, donc, ainsi.
Z R' L	*azr'al*, chaleur — *zek'k'el*, être chaud.
Z K	*azekka*, tombeau, pl. *izekouan*.
Z K	*azek*, *azekka*, demain — *azekkouia*, lendemain.
Z G	*ichig*, branche, pl. *ichigan* et *ichigouan*.
Z G	*ezzeg*, traire — V° f. (hab.) *thezzeg* — *thazzega*, action de traire.
Z G R	*azgar*, bœuf.
Z G R	*ezger*, traverser.
Z G Z	*azegza*, *azegzaou* pl. *izegzoua*, bleu, vert, — *thizegzouth*, vert.
Z G N	*azgen*, moitié.
Z L	*ouzzel*, fer.

Z L	*ezlou*, a. *izla*, égorger — *thamezliouth*, boucherie.
Z L	*azzel*, courir — IV-VII° f. *tsazzal* — *thaouazla* et *thizli*, course.
Z L M	*thizlemth*, pl. *thizlemin*, tresse de cheveux nattés avec de la laine.
Z L M DH	*azelmat'*, gauche, f. *thazelmat'*.
Z M	*izem*, lion.
Z M R	*ezmer*, pouvoir — *izemmer*, puissant.
Z M R	*izimer* et *izmer*, agneau, pl. *izamaren*.
Z M R	*azemmour*, pl. *izemmouren*, olive — *thazemmourth*, pl. *thizemmourin*, olivier greffé.
Z OU R'	*azeggar'*, rouge — *thabouzzegar'th*, rougeole — *ezouer'*, être rouge ; 1° f. (fact.) *sezouer'*, rougir — IV-VIII° f. *tsezouir'* — *thizouer'th*, rougeur — *azeggâbour*, rouge-gorge, pl. *izeggâbar*.
Z I	*ezzai*, être lourd — *amazai*, pl. *imazain*, et *azaian*, pl. *izaianen*, lourd — *thazaith*, pesanteur.
Z I	*ezzi*, tourner autour.

J.

J H' M M	*adjah'moum*, merle, pl. *idjah'mam*.
J H' N DH	*ajah'nit'*, queue, pl. *ijah'nat'*.
J G	*ajgou*, poutre, pl. *ijgoua* — *ajgou n tignaou*. (poutre du ciel), voie lactée.
J N OU	*adjenoui*, sabre, pl. *idjenouien*.

S.

S	*s*, prép. avec, à cause de, par — *is* avec
S	*as d* a. *ousir'd*, *iousa d*, venir, IV° f. *tsas d* — *thousith*, venue.
S	*as*, jour, pl. *oussan*.
S	*s*, pl. *sen* f. *sent*, pron. pers, 3° pers. lui, à lui, de lui, d'elle, d'eux, d'elles, à eux, à elles,
S D N	*souden*, embrasser — *asouden*, *thasoudents*, baiser.
S R	*thassara*, poutrelle, pl. *thisserouin*.
S R D' N	*aserdoun*, mulet, pl. *iserdian* — *thaserdount*, mule, pl. *thiserdiathin*.

S S	*sasi* f. h. *tsasi*, mendier.
S S M	*sousem*, se taire ; VIIIe f. *sousoum* — *asousam*, pl. *isousamen*, silencieux — *thasousmi*, silence.
S DH L	*set't'el*, raser ; IV-VIIIe f. *tset't'il* — *thest'ila*, action de raser.
S R' R	*isr'aren*, pl., bois.
S F	*asif*, rivière, pl. *isaffen*.
S K	*ichch*, corne, pl. *achchioun*.
S K D'	*skid'*, voir — *asked*, voir — *asekkoud*, vue.
S K R	*thasekkourth*, perdrix, pl. *thisekkourin*.
S K R	*esker*, faire, a. *isker*.
S K R	*thiskerth*, ail.
S K R	*ichcher*, pl. *aichcharen*, ongle.
S K N	*esken* a. *iskoun*, montrer.
S L	*sel* a. *isela*, *selir'*, entendre — *thimeslіouth*, ouïe.
S L	*isli*, pl. *islan*, fiancé, nouveau marié — f. *thislith*, pl. *thislathin*.
S M DH	*asemmidh*, vent — *asemmit'*, froid — *semmet'*, être froid — *asemmot'*, f. *tsasemmot'th*, froid.
S M M	*asemmam*, f. *tasemmamth*, aigre — *semmoum*, aigreur.
S N N	*asennan*, épine, pl. *isennanen*.
S N	*essen*, savoir — *thamousni*, science.
S OU	*sou*, boire — Ie f. *ses*, abreuver — *thisoui*, boisson.
S I R	*thasirth*, moulin, pl. *thisiar*.

DH.

DH	*soudh*, souffler — *at'ou*, vent.
DH D	*at'ad*, doigt, pl. *it'oudan*.
DH R	*at'ar*, pied, pl. *it'aren*.
DH R	*t'rou*, arriver, a. *ietra*.
DH S	*ets*, rire ; IV f. *tsats*.
DH S	*at't'es*, dormir — *it'es*, sommeil.
DH N	*at'en*, être malade ; Ie f. *sat'en* ; IVe f. *tsat'en* — *at't'an*, maladie — *damout'in*, malade.

T'

T'	*thit*, œil, pl. *that'tiouin.*
T' J	*it'tidj*, soleil.
T' S	*at'as*, beaucoup.
T' F	*et'tef*, saisir IV-VII° f. *tsat'taf.*
T' K R	*etchar*, être plein, a. *itchour.*

R'

R'	*ar'*, pron. suff. de la 1re pers. du plur.
R'	*ar'*, prendre a. *iouer'*, *iour'a* — *thaouar'a* et *aggouar*, prise — *thimesr'iouth*, achat.
R'	*thar'ath*, chèvre, pl. *thir'aththen* — *ir'id*, chevreau.
R' R	*r'er*, *r'our*, vers, chez.
R' R	*thar'arth*, sècheresse — *ar'ourar*, sècheresse — *ek'k'ar*, a. *ik'k'our*, être sec ; 1re f. *sek'k'our*, durcir.
R' R D'	*ar'erda*, rat. pl. *ir'ardain.*
R' R D' M	*thir'ird'emts*, scorpion, pl. *thir'ird'emiouin.*
R' R DH	*thamegrat'oth*, cou, pl. *thimegrat'.*
R' R M	*ar'eroum*, pain.
R' Z	*er'z*, creuser — *thar'ouzi*, trou, pl. *thar'ouziouin.*
R' Z R	*ir'zer*, petite rivière, pl. *ir'zeran.*
R' Z F	*ar'ouzfan*, long, f. *tsar'ouzfant.*
R' S	*r'as*, seulement, si ce n'est.
R' S	*ir'es*, os, pl. *ir'san.*
R' S M R	*ar'esmar*, mâchoire, pl. *ir'esmaren.*
R' F	*r'ef*, sur — *ikhf*, tête, pl. *ikhfaouen.*
R' L	*ar'ioul*, âne, pl. *ir'ial* — *thar'iouelts*, ânesse, pl. *thir'ioultsin.*
R' L	*er'li*, tomber f. h. *tser'lai*, I° f. *ser'li* — *ner'lai*, être abattu — *thar'eliaouth*, chute.
R' L	*ek'k'el*, se tourner — *mok'h'el*, a. *imok'h'el*, *regarder* — *smouk'h'el*, voir, regarder, IV°-VIII° f. *tsmok'h'oul* — *asmok'h'el*, regard.
R' L	*ir'il*, bras, pl. *ir'allen.*
R' M	*k'im*, rester, a. *ik'k'im.*
R' M	*thar'ma*, cuisse.

R' M S *thour'mest*, pl. *thourmas*, dent.

R' N *ek'k'en*, attacher ; V° f. *thek'k'en* — *thaouak'na*, lien.

R' N DJ *thar'endjaouth*, pl. *thir'endjaouthin*, cuiller.

R' N DJ R *thar'andjourth*, nez, pl. *thir'andjourin*.

R' N M *ar'anim*, roseau, pl. *ir'ounam* — dim. *thar'animth*, pl. *thir'ounam*.

F.

F *af*, trouver, a. *oufir' ioufa* IV° f. *tsaf* — *thaouaffith*, trouvaille.

F *thafath*, lumière — *asafou*, tison, pl. *isoufa* — *thafoukth*, soleil.

F *if*, être meilleur, valoir mieux que.

F D N *thifednests*, zeste.

F D' *fad*, soif — *fad*, aor. *iffoud*, avoir soif ; IV° f. *tsefad*.

F R *ifri*, grotte, caverne.

F R *effer*, cacher ; IV° f. *tseffer* — *thaouafra*, cachette.

F R N *efren*, choisir ; VI° f. *ferren*.

F S *afous*, main, pl. *ifassen* — *aifous*, main droite.

F S *efsi*, fondre ; 1re f. (fact.) *sefsi*, fondre, faire fondre ; I-VII° f. *sefsai* ; VI° f. *fessi* — *tifsi*, fonte ; *ifsi*, fondu.

F S *thafsouith*, fin du printemps.

F S S *fesous*, léger — *afsasan*, léger — *thifsesth*, légèreté, vivacité.

F DH L *thifit'li*, verrue, pl. *thifit'liouin*.

F DH S *aft'is*, marteau, pl. *ift'isen* ; *thaft'isth*, petit marteau, pl. *thift'isin*.

F R' *effer'*, a. *iffer'* v. f. *theffer'*, sortir — *thoufer'a*, *thaouafr'a*, sortie.

F K *efk*, donner — *thaouafka*, don.

F K *aifki*, lait doux.

F K R *ifker*, tortue.

F G *afeg*, voler, s'envoler, a. *ioufeg* — *afoug*, vol.

F L *fell*, sur.

F N S *thafounasth*, vache, pl. *thifounasin*.

F I *effi d*, verser sur — V° f. *theffi d*.

K'.

K' D' CH *ak'eddach*, serviteur, pl. *ik'oddachen* — *thak'eddachth*, servante, pl. *thik'eddachin*.

K' R OU *ak'erroui*, tête, pl. *ik'errouin*.

K' Z N *ak'joun*, chien, pl. *ik'jan* ; f. *thak'jount*, chienne, pl. *thik'jountin* — *ak'zih'*, petit chien, pl. *ik'zah'* ; fém. *tak'zih't*, pl. *tik'zih'tin*.

K J R *ak'ejjar*, patte.

K' S *thaouak'sa*, piqûre.

K' CH CH *ak'chich*, enfant, pl. *ik'chichen* ; fém. *thak'chichth*, pl. *thik'chichin*.

K' CH L' *ak'chouat'*, menu bois.

K' DH R *ak't'ar*, troupeau ; pl. *ik't'aren*.

K' M M *akamoum*, bec, pl. *ik'amoumen*.

K.

K *aokith*, tout ; *ak*, *akka*, *akkenni*, ainsi.

K *k*, *ik*, pron. suff. de la 2e pers. masc., de toi, toi, te — *ketch* tu, toi — *kem* tu, toi (f.) — *koun* vous, f. *kount* (suff. dir.) — *kounoui*, fém. *kountoui*, *vous*, (pron. isolé).

K TH II° f. *mekthi*, se rappeler — IV-II-VII f. *tsmekthai* — I-II° f. *smekthi*, rappeler ; (hab.) I-II-VII° f. *smekthai* — *amekthi*, souvenir — *thimekthi*, mémoire.

K TH L *akthal*, mesurage de récoltes.

K TH M *aksoum*, viande.

K R R *ikerri*, mouton, pl. *ikraren*.

K R Z *ekrez*, labourer ; VI° f. *kerrez* — *thairza*, labour.

K R S *ekres*, nouer, VI° f. *kerres* — *thikersi*, pl. *thikersiouin*, *thakerrousth*, pl. *thikerrousin* et *thirsi*, pl. *thirsiouin*, nœud — *irriz*, pl. *irrizen*, nœud d'un arbre.

K R DH *thaouakert'a*, chose volée — *aker*, voler, dérober ; IV° f. *tsaker* — *thaouakra*, vol.

K S *ekkes*, enlever, V° f. *thekkes*.

K S DH *aggad* craindre, a. *ioggad* et *iouggad* — *thaougda* et *thioudi*, crainte.

K CH *thioukkiouth*, petit ver, pl. *thioukkiouin* — *thakettchaouth*, ver blanc, pl. *thikettchaouin*.

K CH M *ekchem*, entrer ; I° f. *sekchem*, introduire — VI° f. *kechchem* I-VIII. f. *sekchemai* — *thaouakechma*, entrée.

K A B *akâb*, renard, pl. *ikâben*.

K F L *oukfil*, oignon sauvage, pl. *oukfilen*, dim. *thoukfilts*, pl. *thoukfilin*.

K L *akal*, terre, poussière.

K L *thikkelts*, fois, pl. *thikkeltsin* et *thikkal*.

K L *akli*, esclave, pl. *iklan ;* f. *thaklith*, pl. *thaklathin*.

K N *aknioueu*, jumeaux.

K N F *eknef*, rôtir, v. n. — 1re f. (fact.) *seknef*, rôtir, v. a., faire rôtir — I-VII° f. *seknaf-aseknef*, rôti.

G.

G *egma*, frère, pl. *aithma* et *aithmathen*.

G *touga*, herbe.

G *g*, dans ; — *gmi*, lorsque.

G T *chat'*, beaucoup.

G D D *aiddid*, outre pour l'eau, pl. *iddiden* — *thaiddit'*, outre pour l'huile, pl. *thiidditin*.

G D' *agoudi* et *agoudou*, fumier.

G D' R *idjider*, vautour, pl. *idjoudar*.

G D' L *agdal*, prairie, pl. *agdalen*.

G R II° f. *magger*, se rencontrer — II°-VII° f. *maggar* — *thimiggerth*, rencontre.

G R *gar*, entre.

G R *thigerth*, jardin, terrain.

G R *ger*, lancer, jeter — *thagra*, but.

G R TH L *agerthil*, pl. *igerthial*, natte ; dim. *thagerthilts*, pl. *thigerthial*.

G R R B *gerourreb*, rouler, v. n. — 1re f. *segrourreb*, rouler, v. a., faire rouler ; IV-VIII° f. (hab.) *tsegrourroub*.

G R J M *thagerdjoumth*, gosier.

G R S *agris*, glace.
G R CH L *agourchal*, épeantre.
G R F *agerfiou*, corbeau, pl. *igerfiouen*.
G R M L *agermal*, vautour, pl. *igermalen*.
G Z *agazou*, grappe, pl. *igouza*.
G J L *agoujil*, orphelin, pl. *igoujilen* — f. *thagoujilts*, pl. *thigoujilin*.
G CH R R *agechrir*, genou des quadrupèdes, pl. *igechrar*.
G DH M *aget'toum*, baguette.
G G L *agougli*, fromage.
G L *agla*, biens, richesses.
G L D' *agellid*, roi, pl. *igelliden*.
G L Z M *agelzim*, pioche, pl. *igelziam*.
G L F *aglaf*, essaim, pl. *iglafen* et *igelfan*.
G L M *aglim*, peau, pl. *igelman* — *ag'rim*, peau, pl. *ig'erman*.
G M *agem*, puiser ; IV° f. *tsagem*.
G M *gami*, refuser ; IV° f. *tsgami* — *thagammith*, refus.
G M R *thagmarth*, jument, pl. *thigmarin*.
G N *thignaou* et *igenni*, ciel — *asigna*, nuage.
G N *gen*, se coucher — *thagounits*, fatigue, épuisement.
G N *thagnits*, vallée, pl. *thigniathin*.
G N D Z *agendouz*, veau, pl. *igendiaz* — f. *thagendouzth*, pl. *thigendouzin*.
G OU R *aggour*, pl. *aggouren*, et *aiour*, pl, *aiouren*, lune, mois.

L.

L *ili*, être, a. *illa* ; IV° f. *tsili*.
L *thili*, ombre, image.
L *allen*, yeux — *thala*, fontaine, pl. *thilioua* — *thalath*, vallée.
L *thameslaith*, parole, pl. *thimeslain* — *aoual*, parole, pl. *aoualen* — *siouel*, parler.
L Z *laz*, avoir faim, a. *illouz*.
L S *thilist*, limite, pl. *thilisa*.
L S *iles*, langue, pl. *ilsan*.

L S	*thallest*, ténèbres.
L S	*els*, se vêtir — 1° f. *sels*, habiller, I-VIII. f. *selous* — *thilsith*, action de se vêtir — *thimelsiouth*, vêtement.
L R' M	*alr'em*, chameau, pl. *iler'man ;* f. *thalr'emts*, pl. *thilr'emtsin*, chamelle.
L F	*ilef*, sanglier, pl. *ilfan* — f. *thilefth*, laie, pl. *thilfathin.*
L F S	*thalefsa*, vipère.
L K	*thilkith*, pou, pl. *thilkin.*
L L	*ill*, fille, pl. *is*.
L L	*eldi*, ouvrir ; VI° f. *leddi* — *thildi*, ouverture.
L L	*alili*, laurier-rose.
L L	*loul*, naître ; IV f. *tsloul* — *miloul*, naissance.
L M	*alim*, paille.
L I	*ali*, monter, a. *iouli* — 1re f. *souli*, élever ; I°-VII° f. *salai*, IV° f. *tsali.*

M.

M	*mail*, si, lorsque — *mikni*, mais — *imi*, lorsque *ma*, puisque, si — *mi*, lorsque.
M	*am*, comme — *amek*, comment.
M	*thama*, côté.
M	*aman*, eau.
M	*imi*, bouche.
M	*m*, *am*, suff. pron. du fém. sing.
M TH	*emmeth*, mourir ; IV° f. *tsemetsath.*
M D	*thameddith*, soir.
M D'	*thamd'a*, mare.
M D' R'	*amad'ar'*, buisson.
M D' L	*emt'el*, enterrer ; VI° f. *met't'el* — *thimt'elts*, enterrement.
M R	*mar*, être versé, a. *imar ;* IV°-VIII° f. *tsmir.*
M R	*themara*, violence.
M R	*thamarth*, barbe.
M R R	*amrar*, corde ; pl. *imraren* — *thamrarth*, ficelle, pl. *thimrarin.*

M R I L *amerioul*, veste de toile, pl. *imerial*.
M Z R' *amezzour'*, oreille, pl. *imezzour'en* — *imej*, oreille, pl. *imejjan* — *àzzoug*, sourd.
M Z N *thimzin*, orge.
M Z I *mezzi*, être petit — *amezian*, pl. *imezianen*, f. *tsameziant*, pl. *tsimezianin*, petit — *themzi*, petitesse.
M S *thimes*, feu.
M S *alemmas*, milieu, f. *thalemmasth*.
M S S *amessas*, fade.
M CH *amchich*, chat, pl. *imchach*.
M DH *timit'*, nombril, pl. *timit'in*.
M T' *thamet't'outh*, femme.
M T' *imet't'i*, larmes.
M R' *imr'i* et *thimr'i*, végétation — *imr'i*, végéter.
M R' R *amr'ar*, vieillard, vieux, pl. *imr'aren* ; f. *thamr'arth* pl. *thimr'arin* — *thimr'erth*, vieillesse — *imr'er*, vieillir, grandir — *mek'k'er*, être grand — *amek'ran*, grand.
MK'RK'R *thamk'erk'ourth*, grenouille.
M M *ammis*, *mis*, *memmi*, fils — *imma*, mère.
M M *thimmi*, sourcil, pl. *themmiouin*.
M M *thamamth*, miel.
M G R *amger*, faucille, pl. *imegran* — *thamegra*, moisson — *emger*, moissonner, VI° f. *megger*.
M L L *melloul*, être blanc — *amellal*, blanc, *thimlelth*, blancheur — *thamellalth*, œuf, pl. *thimellalin*.
M N *iman*, personne.
M N D D' *ilmendad'*, en face de.
M N R *amnar*, seuil, pl. *imnuren*.
MNCHTH *thamnichth*, vallée.

N.

N *enni*, ce, celui-là — *in* celui, cela — *anoua*, qui.
N *ini*, dire, a. *inna*.
N *en*, *in*, *n*, prép. du gén. de.
N B G *inebgi*, hôte, pl. *inebgiouen* ; f. *tsinebgith*, pl. *tsineb giouin*.

N T *netsa*, *netsan* lui — f. *netsath* elle, pl. *noutni*, eux ; f. *nouthentsi*, elles.

N R *annar*, aire, pl. *innourar*.

N Z *enz*, être vendu, a. *ienza* IV-VIII. f. *tsnouz* — I° f. *zenz*, vendre ; I-VIII. f. *znouz* — *thaouazenza*, vente.

N Z D' *anzad*, cheveu, pl. *inzaden*.

N Z R *anzaren*, nez — *thinzerth*, pl. *thinzar* et *thinzarin*, narines.

N S *ens*, passer la nuit, a. *ensir'*, *insa* ; IV-VIII. f. *tsnous*.

N R' *nour'*, combattre — IV° f. *tsnar'* — *thinr'i*, tuerie — *amenr'i*, pl. *imenr'iouen*, combat.

N R' *ner'*, ou bien.

N F *anef*, laisser.

N K *nek*, *nekki*, *nekkini*, moi ; pl. *noukni*, f. *noukenti*, nous.

N K R *ekker*, se lever ; V. f. *thekker* — *thoukera*, lever.

N G *inigi*, témoin, pl. *inagan*.

N G R *aneggar*, dernier.

OU.

OU *ou*, fils.

OU *oua*, celui qui, ce que -- *ouid'ak* ceux-là.

OU *ibiou*, fève, pl. *ibaouen*.

OU *aouen*, *aouent*, à vous, pron. suf. 2e p. pl.

OU TH *aouth*, frapper — *ekkath*, jouer d'un instrument.

OU TH L *aouthoul*, lièvre, pl. *iouthal*.

OU J D *oujed*, être prêt — I° f. (fact.) *soujed*, préparer ; I°-VIII (fact. hab.) *soujoud*.

OU D' *oud'i*, beurre.

OU R *thououorth*, porte.

OU R *our*, négation, ne... pas.

OU R *thamourth*, terre, pays, pl. *thimoura*.

OU R R' *aourar'*, jaunir — *thiourer'th*, couleur jaune — *saourar'*, jaunisse.

OU Z L *aouezlan*, court — *ouzzil*, raccourci — *gezzil*, *agez-*

	lan, court — I° f. (fact.) *sougzel*, raccourcir ; I°-VII° f. *sougzal*, — *thougzelth*, raccourcissement.
OU S R	*aousser*, être vieux.
OU CH N	*ouchchen*, chacal, pl. *ouchchanen* ; f. *thouchchents*, pl. *thouchchentsin*.
OU DH	*aouet'*, arriver — *thaouet'a*, arrivée.
OU DH F	*aout't'ouf*, pl. *iout't'oufen* et *thaout't'oufth*, pl. *thiout't'oufthin*, fourmi rouge.
OU G L	*ouglan*, dents,
OU L	*oul*, cœur pl. *oulaoun*.
OU L	*oulli*, brebis.
OU M	*thaoumats*, génisse.
OU N	*ouin*, celui.
OU N	*asaouen*, haut — *thasaount*, montée, pl. *thisaouthin*.
OU OU	*iououa*, être mûr — *ououa*, mûrir — I° f. *seou*, faire cuire.
OU I	*aoui*, apporter, a. *ioui*, *iououi* (Bougie), *igoui* (O. Sah'el) IV. f. *tsaoui*.

I.

I	*thaits*, épaule.
I	*i*, prép. du datif — *ii* moi.
I TH	*aith*, fils de, gens, sert à former les noms de tribu
I R	*d'ir*, mauvais.
I Z	*izi*, mouche, pl. *izan* — *thizits*, moucheron.
I DH	*idh*, nuit.
I DH	*it'en*, *thennit'en*, autre.
I G	*aioug*, bœuf.
I OU	*iaou*, allons (exclamation.)

R. Basset.

HISTOIRE DE LA PRINCESSE DJEUHAR MANIKAM

CONTES ET RÉCITS.

Traduits du Malay.

QUATRIÈME RÉCIT.

Du Ministre qui avait tué les enfants du roi.

Dès que Djeuhar Mânikam eut disparu dans la campagne, (comme nous l'avons raconté dans le récit précédent), le ministre ordonna à tous les gens de l'escorte de retourner auprès du roi Schah-Djohon. « Seigneurs, leur dit-il, voyez ce dont est capable cette méchante reine ; après avoir égorgé ses trois enfants, elle a pris la fuite. Où est-elle allée se cacher ? C'est là ce qu'une conduite aussi étrange ne permet pas de conjecturer. Quant à nous, il ne nous reste qu'à nous en revenir, en rapportant les corps de ces malheureux princes au roi leur père, et à lui avouer sincèrement tout ce qui s'est passé. » Quelques hommes ayant pris le fardeau de ces trois corps inanimés, la caravane se mit en marche. En arrivant, le ministre s'empressa de répéter au roi la fable qu'il avait imaginée, calomniant ainsi son infortunée victime. Il dit qu'il avait cherché longtemps et vainement la reine de tous côtés, et qu'il était revenu en rapportant les cadavres des trois enfants, et ramenant les quarante chameaux chargés de bagages.

Cette révélation plongea le monarque dans la stupeur ; il eut un repentir poignant, mais hélas ! superflu, d'avoir envoyé ses

trois fils et la reine sa femme sans les accompagner lui-même. Il fit donner la sépulture aux jeunes princes, en arrosant de larmes les objets de sa tendresse. Tous les officiers attachés au service de sa maison et du palais faisaient entendre des lamentations.

La cérémonie funèbre eut lieu suivant l'étiquette observée pour les souverains du plus haut rang. Ce devoir accompli, le roi descendit de son trône et revêtit un habit de derviche, afin de se mettre en quête plus facilement de sa femme dans tous les pays du monde. Il n'emmena avec lui que trois esclaves, dont l'un se nommait Hêstri. Ayant donné un cheval à celui-ci et toutes les provisions de route nécessaires, il lui commanda de prendre une autre direction. « Sire, roi du monde, lui dit Hêstri, ton esclave élève au dessus de sa tête les ordres sublimes de ta Majesté. » Puis, après avoir salué son maître, il tourna vers le pays de Basrah. Au bout de quelque temps, il parvint dans cette ville ; en la parcourant il vint à passer devant l'habitation du marchand qui avait recueilli Djeuhar Mânikam. Comme cette princesse était assise sur la terrasse de la maison, elle considéra la figure de Hêstri au moment où il passait. Elle l'appela et lui demanda d'où il venait. Cette voix, qu'il lui semblait reconnaître, fit tourner les regards à l'esclave vers la terrasse ; il reconnut Djeuhar Mânikam, et il lui fit part de la mission qu'il avait reçue.

« Pour l'instant, lui dit-elle, va te promener, mais à la tombée de la nuit reviens sans y manquer ; à la clarté du jour il serait à craindre que toute tentative d'évasion ne fût découverte. » — « C'est bien » lui dit Hêstri. Et il s'en alla parcourir la ville de côté et d'autre en attendant l'heure convenue. Dès que le soir eut jeté un crêpe noir sur la nature, il se rendit au dessous de la maison du marchand, et là il attendit que la nuit fût devenue tout-à-fait sombre. Ayant appelé à voix basse la princesse, celle-ci lui dit de patienter un peu, parce que le marchand n'était pas encore couché. Cependant Hêstri, cédant au sommeil, s'endormit profondément à l'abri du mur auprès duquel il était blotti, après avoir préalablement attaché à sa ceinture la bride de son cheval.

CINQUIÈME RÉCIT.

La princesse Djeuhar Mânikam tombe entre les mains d'un voleur.

Djeuhar Mânikam s'étant laissée glisser de la terrasse, qui recouvrait les magasins du marchand, se saisit du cheval de Hêstri et, se mettant en selle, attendit le réveil de l'esclave ; mais voilà qu'un Ethiopien, voleur de profession, s'étant approché de la maison du marchand pour dérober, aperçut un cheval dont la bride était attachée à la ceinture de Hêstri ; il la coupa adroitement et il entraîna l'animal juqu'au milieu d'une plaine, tandis que la princesse se figurait que c'était Hêstri qui la conduisait. La lune s'était levée, le voleur aperçut sur le cheval une femme d'une beauté merveilleuse, et dont la figure surpassait par sa splendeur l'éclat de l'astre qui brillait au firmament. A cette vue, son cœur tressaillit de joie. « Voilà longtemps, se dit-il, que je fais mon métier de voleur, j'ai acquis et entassé richesses sur richesses, des joyaux, des rubis, toutes sortes de pierres précieuses, des monceaux d'or et d'argent, de magnifiques étoffes et mille autres choses de valeur ; mais qu'est-ce que tout cela au prix de l'objet charmant que je viens de trouver, en comparaison de cette beauté, que je destine à être ma compagne, la prunelle de mes yeux, la substance de mon cœur ? Quelle satisfaction pour moi que d'avoir enfin conquis un pareil trésor ! »

La maison de cet homme était située sur la crête d'une colline, il y conduisit Djeuhar Mânikam, et son premier soin fut d'étaler à ses yeux toutes ses richesses. « O mon amie, lui dit-il, prends, prends ; tout ce que contient cette maison est à toi, pour en user suivant ton bon plaisir, » La princesse refusa aussi doucement, aussi poliment qu'elle put ; rien n'était capable de la distraire de ses réflexions sur le sort que lui faisait le destin qui semblait s'attacher à la poursuivre. « J'ai été entraînée, pensait-elle, chez le marchand, et maintenant je tombe entre les mains d'un brigand. Mais tout cela n'arrive que par la volonté de Dieu qui éprouve sa servante par des tribulations. »

Le voleur lui ayant déclaré ses sentiments et ses intentions, elle se débarrassa de ses obsessions par la même ruse qu'elle avait employée vis-à-vis du marchand. « Trois jours, dit-elle, doivent s'écouler avant qu'il me soit permis de contempler la face d'un homme. » Pour se consoler de cette attente forcée, le voleur prit une cruche d'arak et invita Djeuhar Mânikam à boire avec lui. Elle lui représenta que s'ils se mettaient à banqueter tous les deux à la fois, ils perdraient la raison également, et que quelque passant en profiterait peut-être pour les surprendre, la dérober à sa tendresse et le tuer lui-même. « Il vaut mieux, ajouta-t-elle que ce soit moi qui remplisse ta coupe et que tu la vides le premier, et lorsque tu en auras assez, ce sera mon tour et tu me rendras le même office. » Cette proposition fut tout-à-fait du goût de notre homme, qui témoigna à Djeuhar Mânikam combien il en était enchanté. Immédiatement il l'installa dans ses fonctions d'échanson, et lui se mit à boire largement. Après maintes et maintes rasades, il se laissa tomber ivre mort. Djeuhar Mânikam, saisissant l'occasion, choisit parmi les dépouilles de son ravisseur, un costume d'homme des plus élégants, s'en revêtit et compléta son déguisement en prenant des armes, sans oublier de mettre à sa ceinture un kris (poignard malay) excellent, puis elle s'esquiva doucement, et, montant sur son cheval, piqua des deux.

Après avoir descendu la colline sur laquelle s'élevait l'habitation, elle se dirigea du côté du pays de Roum (l'Asie mineure), chevaucha de forêts en forêts, traversa plaines et montagnes. Enfin, elle parvint à la porte de la forteresse de Roum, juste au moment où le roi de cette contrée venait de mourir.

Sixième récit.

Djeuhar Mânikam monte sur le trône dans le pays de Roum.

Djeuhar Mânikam s'assit auprès du baleï (pavillon ou kiosque), qui était en dehors de la forteresse, dans tout l'éclat

de sa beauté et de sa parure : ses vêtements étaient rehaussés d'or et constellés de joyaux et de pierreries. Un habitant qui passait par hasard, ayant aperçu là un jeune homme d'une beauté ravissante et qui se reposait, fut saisi d'étonnement et d'admiration, car dans ce pays, jamais on n'avait vu une figure aussi charmante, un cavalier dont le costume s'harmonisât si bien avec une aussi jolie tournure.

Cet homme demanda à notre prétendu jeune homme le but de son voyage et d'où il venait. « J'ignore, répondit celui-ci, le lieu où je me trouve en ce moment ; je viens de la contrée de Damas. » Après avoir pris congé, cet homme alla trouver le mangko-boumi (premier ministre), et lui raconta ce dont il venait d'être témoin. Aussitôt le mangko-boumi sortit à la rencontre de celui dont on venait de lui faire tant d'éloges. En le voyant, il se convainquit que la réalité surpassait même la description qu'on lui avait faite. Alors, s'asseyant à ses côtés il s'informa des lieux d'où il venait et du motif qui l'amenait. Le jeune homme lui répondit que c'était pour son plaisir qu'il parcourait le monde, et qu'il n'avait pas d'autre but.

Le mangko-boumi lui proposa d'accepter la royauté de Roum. « Pourquoi, lui dit le jeune inconnu, souhaitez-vous que je devienne votre souverain ? quelle est votre intention ? » Le ministre lui raconta qu'ils venaient de perdre leur roi. « Mais, reprit Djeuhar Manikam, est-ce qu'il n'a pas laissé d'enfant ? » Le mangko-boumi répondit affirmativement, en ajoutant que cet enfant était encore au berceau et incapable de gouverner, et que c'était pour cela qu'il offrait la couronne à une personne aussi remarquable par sa bonne mine. « Eh bien, soit ! reprit le jeune homme : si vous promettez de vous abandonner à mes conseils, je consens à devenir votre roi. » — Pourquoi refuserions-nous d'obéir à tes ordres ? répondit le mangko-boumi. — Aussitôt le ministre conduisit le nouveau souverain au palais, et tous les officiers d'Etat, ainsi que les guerriers d'élite, s'assemblèrent pour lui offrir leurs hommages. Cette cérémonie terminée, Djeuhar Mânikam prit comme appellation d'honneur

le titre de roi Djohon Shah. Une fois sur le trône, elle s'appliqua à rendre la justice avec une équité scrupuleuse et en parfaite connaissance de cause. Aussi sa réputation se répandit-elle au loin.

Un jour, Djohon Shah ayant témoigné à ses grands-officiers le désir de se faire construire un baleï hors de l'enceinte de la forteresse, ceux-ci ordonnèrent aussitôt aux habitants de Roum d'élever ce pavillon à l'endroit désigné, et suivant le meilleur goût. Dès qu'il fut fini, ils vinrent lui en donner avis, et Djeuhar Mânikam demanda au mangko-boumi s'il y avait dans le royaume un artiste habile dans l'art de la peinture. « Oui, Sire roi du monde, lui répondit ce ministre, il y a un homme qui possède ce talent à ravir, et qui est aux ordres de Ta Majesté. » Le roi ayant exprimé le vœu qu'on le fît venir, le mangko-boumi s'étant assis pour saluer respectueusement (1), commanda à un de ses esclaves d'appeler le peintre. Celui-ci s'empressa d'accourir, et ayant été introduit, il s'inclina devant le trône, le front jusqu'à terre. « Est-il vrai, lui dit Djeuhar Mânikam, que tu possèdes une fille douée du même talent que toi ? » — Oui, Sire, roi du monde, répondit l'artiste, j'ai une fille qui excelle dans mon art. — Puisqu'il en est ainsi, dit le roi, fais la venir de suite. » Le peintre, s'inclinant de nouveau, alla quérir sa fille. « Mon enfant, lui dit-il, en rentrant chez lui, viens ! Sa Majesté veut te voir. » Aussitôt il la conduisit au palais, au moment où toute la cour était réunie autour du monarque.

Le peintre et sa fille saluèrent profondément en frappant la terre de leur front. « Est-ce là ta fille ? dit le roi. » — Oui, Sire ! — Eh bien ! qu'elle passe avec moi dans l'intérieur du

(1) L'étiquette, chez les Malays, exige que l'on s'asseye pour saluer une personne à qui l'on doit la considération ou le respect. Le mounschi Abdallah, dans la relation de son voyage dans la péninsule de Malakka, raconte qu'en parcourant le royaume de Kalantan, en compagnie avec le radja de ce pays, il rencontrait quelquefois de pauvres habitants de la campagne rentrant chez eux, chargés de faix de bois ou de produits de leurs récoltes. A peine apercevaient-ils leur souverain, qu'au milieu du chemin ils jetaient lestement leurs fardeaux à terre et s'asseyaient à la place même où ils se trouvaient, quelquefois dans la boue, pour le saluer.

palais ! — Le roi s'étant levé pour rentrer dans ses appartements, conduisit la jeune artiste dans un lieu retiré. « Ma sœur, lui dit-il, fais mon portrait aussi ressemblant que possible. » Djeuhar Mânikam ayant revêtu un costume de femme, parut avec de nouveaux attraits et dans toute sa beauté. Une fois cette transformation opérée, elle donna l'ordre à l'artiste de se mettre à l'œuvre. Celle-ci fit un portrait qui reproduisait l'original avec une vérité frappante, car elle était consommée dans son art. Ce travail achevé, elle reçut pour gratification un katti d'or. « O ma sœur, lui dit Djeuhar Mânikam, ce qui vient de se passer entre nous est un secret que tu dois inviolablement garder : toute indiscrétion serait pour toi et pour tes parents un arrêt de mort. » — Sire, roi du monde, répondit la fille du peintre, quelle serait la grandeur du *batik* de ma tête pour que ton esclave osât transgresser les ordres de ta Majesté ; elle se prosterne en tremblant devant ton trône sublime. » Puis, après avoir pris congé, elle retourna à la maison de son père. Alors les officiers d'Etat et les autres personnes de distinction revinrent auprès du roi. Celui-ci, s'adressant au mangko-boumi, lui donna l'ordre de déposer le portrait dans le baleï. « Lorsque tu l'auras accroché, lui dit-il, à un des panneaux de la muraille, tu mettras un poste de quarante hommes pour le garder. Si quelqu'un, à la vue de cette image, laisse échapper des larmes, ou bien la couvre de baisers, saisissez-vous de lui et amenez-le moi. » Le tableau fut appendu, conformément à cet ordre, dans le baleï, et le mangko-boumi en confia la garde à quarante guerriers commandés par un chef, auquel il enjoignit d'exercer une stricte surveillance.

Septième récit.

De ce qui advint au voleur éthiopien, au marchand et au roi de Damas, lorsque tous trois furent venus dans le pays de Roum.

Notre voleur, après avoir cuvé son ivresse dans un long et profond sommeil, se réveilla enfin, et, secouant sa torpeur,

reconnut que sa belle n'était plus auprès de lui. Aussitôt, abandonnant sa demeure, il se mit en marche par monts et par vaux, jusqu'à ce qu'il parvînt dans la contrée de Roum. Là, il aperçut le baleï, aux murs duquel était appendu le portrait de Djeuhar Mânikam. A cette vue, saisi d'un transport amoureux, il se jeta sur cette image et la couvrit de baisers et de larmes. « Malheureux que je suis ! s'écriait-il, il me semble que j'ai là sous les yeux les traits de celle après qui je soupire et que j'ai perdue ; où est-elle maintenant ? »

Le gardien du baleï, témoin de cette scène, se saisit du pauvre amoureux et le conduisit au roi, à qui il raconta tout ce qui venait de se passer. Ce prince ayant interrogé le voleur sur cette conduite étrange : « Sire, roi du monde, répondit notre homme, que Ta Majesté daigne m'accorder mille et mille pardons, ton esclave te confessera la vérité, lors même que l'on devrait lui couper la tête, ou le pendre à la potence la plus élevée, ou bien le vendre comme esclave pour aller servir au loin. Sire, écoute les paroles de celui qui s'humilie devant ton trône sublime. Une nuit, m'étant mis en campagne, je m'emparai d'un cheval sur lequel était assise une femme admirablement belle ; je la conduisis chez moi. Mais ayant bu plus que de coutume, je m'endormis et, pendant ce temps, ma bien aimée a disparu. Eperdu d'amour, désespéré, je me suis mis à sa poursuite, errant partout. Arrivé auprès de ta forteresse, j'ai aperçu le portrait de Ta Majesté qui orne les murailles du baleï et il m'a semblé revoir les traits de celle que j'adore. Voilà ce qui a excité mes pleurs. » Alors, le roi donna l'ordre à son premier ministre de mettre cet homme en lieu de sûreté, en lui fournissant largement tout ce dont il aurait besoin.

Le marchand, calculant que les quarante jours pendant lesquels Djeuhar Mânikam s'était vouée à Dieu étaient expirés, monta, plein d'espoir et le cœur palpitant de désir, sur la terrasse de sa maison, mais hélas ! elle n'y était plus. Cette disparition le plongea dans la douleur ; abandonnant sa maison et tout ce qu'il possédait, il prit un costume de derviche et se

mit à parcourir le monde, en quête de l'objet charmant qui l'avait séduit. Mais ne l'ayant rencontré nulle part, il vint dans le pays de Roum. Arrivé auprès du baleï, il s'arrêta pour se reposer. Son regard tomba par hasard sur le portrait, et, l'ayant examiné avec attention, il se mit à pleurer et baisa avec effusion cette figure qui lui rappelait de si tendres souvenirs. « O ma bien aimée, s'écria-t-il, voilà ton image, mais toi, où es-tu maintenant ? » Il fut à l'instant arrêté par le gardien et conduit en présence du roi, qui lui fit les mêmes questions qu'à l'Ethiopien. Le marchand lui répondit par le récit détaillé de son histoire et des circonstances qui avaient amené chez lui Djeuhar Mânikam. « O roi du monde ! ajouta-t-il, la fuite de cette femme a failli me faire perdre la tête ; voilà bien longtemps que je suis à sa recherche sans pouvoir en obtenir la moindre nouvellé ; tout à coup la vue de cette image, dans ton baleï, a par la plus douce des illusions, arraché des sanglots de ma poitrine et des larmes de mes yeux. » Le roi commanda à son premier ministre de renfermer le marchand comme l'Ethiopien et de lui donner de la nourriture et des vêtements.

Le roi de Damas descendit de son trône, ainsi que nous l'avons raconté ; se dépouillant des insignes du pouvoir, il se transforma en derviche et, sous ce déguisement, il arriva de pays en pays, en mendiant, jusqu'à celui de Roum.

Comme le voleur et le marchand, il vit le portrait de la princesse, manifesta les mêmes émotions et fut amené devant le roi pour s'expliquer. « Sire, roi du monde, lui dit-il, j'avais une épouse adorée, nommée Djeuhar Mânikam ; un jour elle a disparu tout à coup. Le chagrin que j'en ressentis me fit abandonner le trône et me porta à endosser l'habit sous lequel tu me vois. Rendu méconnaissable par ce travestissement, j'allais de ville en ville, de douçoun (village) en douçoun, cherchant partout et partout en vain. Mes courses ayant abouti dans les Etats de Ta Majesté, je me suis trouvé en présence d'un portrait qui a ravivé mes plus doux souvenirs et a rendu mes

regrets plus poignants. » A ces mots Djeuhar Mânikam sourit, son cœur fut ému en contemplant la contenance attristée de son mari. Elle prescrivit à son premier ministre de le retenir, sans lui permettre de s'écarter un instant, mais aussi de le combler d'égards et de l'entretenir magnifiquement. Elle plaça auprès de lui quatre caméristes pour le servir ; par ses ordres le roi de Damas fut conduit dans un magnifique palais, avec une escorte d'honneur et en pompe, et pourvu de tout ce qui pouvait convenir à un puissant monarque.

Huitième récit.

De ce que fit le ministre du roi de Damas, après avoir assassiné les enfants de ce prince.

Après s'être emparé des étoffes et des vases de prix destinés à être offerts au Khalife Haroun-al-Raschid, ainsi que des riches parures de Djeuhar Mânikam, il se dirigea vers Bagdad pour les vendre. Mais il n'avait pas fait attention que tous ces objets étaient marqués au nom du Khalife et de celui de sa fille Djeuhar Mânikam. Haroun-al-Raschid ayant appris par hasard cette circonstance, fit tout saisir en revendiquant son droit de propriété que trahissaient des indices aussi évidents. « Sire, lui dit le ministre infidèle, si Ta Majesté croit que ces objets sont à elle, permets que nos prétentions réciproques soient débattues en justice. » — J'y consens, reprit le Khalife ; quel que soit le tribunal où tu veuilles m'appeler, je suis prêt à t'y suivre. — Eh bien ! reprit le ministre, je pense que nous pourrions nous soumettre à la décision du roi de Roum, car ce prince a la réputation d'être d'une équité et d'une sagesse à toute épreuve. Chacun de nous lui exposera l'un après l'autre ses raisons, et si c'est ton avis, nous partirons sans délai. » — Soit, dit le Khalife ; il se mit donc en route avec son fils Membah Schahiz, ses guerriers d'élite et une escorte de ses sujets. Le kâdhi l'accompagnait. Le ministre du roi de Damas suivait avec ses trois fils et les quarante hommes de son pays qui avaient été choisis pour former son cortège.

Après avoir cheminé quelque temps, les deux troupes arrivèrent dans le pays de Roum et firent leur entrée dans la forteresse, chacun de son côté, pour se présenter séparément devant le roi de Roum et lui exposer le sujet de leur débat. Haroun-al-Raschid ayant salué le roi de Roum : « Sire, lui dit-il, je suis venu trouver Ta Majesté pour solliciter de sa justice un jugement impartial dans l'affaire que je vais lui exposer. Le ministre du roi de Damas a apporté à Bagdad des objets d'or et d'argent, parmi lesquels il y en a où sont tracés mon nom et celui de la princesse Djeuhar Mânikam. J'ai fait saisir ces objets et je viens te demander si j'ai bien fait. » Le roi de Roum répondit : « ô Souverain de Bagdad, nous allons te donner notre avis avec toutes les lumières qui éclairent notre raison, toute la science que nous possédons. » En même temps il ordonna à son conseil composé du mangko-boumi, de ses officiers d'État et de ses guerriers d'élite d'examiner le procès. « Sire, roi du monde, dirent-ils, tes esclaves élèvent tes ordres sublimes au-dessus de leur tête ; » et aussitôt ils se constituèrent en tribunal pour ouïr les dires des deux parties.

Le Khalife parla le premier et fit valoir ses droits, en se fondant sur la présence de son nom et de celui de sa fille sur les objets en litige. Le ministre du roi de Damas soutint également ses prétentions. Les prétentions de part et d'autre, produites d'un ton si affirmatif, parurent bien extraordinaires aux ministres chargés d'en constater la validité. Ils vinrent en référer au roi, en lui disant qu'il leur était impossible de se faire une opinion sur une question aussi épineuse, et que lui seul était capable de la vider. « Eh bien ! soit, dit le prince, je vais m'en occuper, s'il plaît à Dieu, à condition que les deux adversaires s'en rapporteront à moi. » — « Sire, roi du monde, répondit le Khalife, prononce entre nous deux avec la plus rigoureuse impartialité. » — Ministre du roi de Damas, dit alors le Souverain de Roum, et toi, Khalife de Bagdad, consentez-vous tous les deux que nous décidions entre vous suivant la loi de Dieu ? — C'est là ce que nous demandons, répondirent-ils à la fois. — Le prince reprit : « Il faut que chacun

de vous, de son côté, donne son adhésion par avance à la sentence que je prononcerai. » — Je la donne pleine et entière, s'écria le ministre du roi de Damas. — Et moi aussi, dit le Khalife. — Alors le roi de Roum prenant la parole : « Je demanderai, conformément à la loi de Dieu, dit-il, au Khalife s'il a une fille ? — Oui, certes, roi du monde, j'ai une fille et, de plus, un fils : » — Le roi de Roum continuant : « As-tu encore ces deux enfants ? — Sire, reprit le Khalife, mon fils est encore vivant, mais ma fille, je l'ai perdue. — Depuis quelle époque ? — Sire, c'est là une triste histoire, mais je vais te la raconter, si tu daignes me prêter un instant ton attention. J'étais allé faire le pélerinage de la Mecque avec mon épouse et mon fils Membah-Schahiz ; j'avais laissé chez moi ma fille pour garder mon palais. Mon pélerinage était déjà accompli, lorsque j'écrivis à mon kâdhi pour lui annoncer que je serais absent encore pendant un an, et de bien veiller sur mon royaume et sur mon enfant. Au bout de quelque temps, ce ministre me fit savoir dans une lettre, la conduite coupable que la jeune princesse menait, et j'envoyai mon fils pour la poignarder et laver dans son sang l'affront fait à ma famille. »

Le roi de Roum, interpellant le ministre du roi de Damas : « Sois franc, lui dit-il, si tu désires avoir pour intercesseur le Prophète au jour du jugement dernier. Dis-nous, en toute vérité, d'où te viennent les objets que l'on te réclame, afin que je puisse décider en toute équité entre le Khalife et toi. — « Sire, roi du monde, répondit-il en tremblant, je ne cacherai rien à Ta Majesté sublime. Je reçus, un jour l'ordre du roi Schah Djohon, mon maître, de conduire, avec une escorte, à Bagdad, ses trois enfants et sa femme, la princesse Djeuhar Mânikam auprès de son père, le Khalife Haroun-al-Raschid. Notre première halte fut dans un lieu désert où la nuit nous surprit. Je fis dresser les tentes, et nos gens campèrent autour de celle de Djeuhar Mânikam. Or, voilà que Satan souffla dans mon âme une mauvaise pensée. Je songeai à la beauté de la reine, la puissance de ses charmes me subjugua ; je voulus

tenter de la séduire. J'entrai donc chez elle, tandis qu'elle était assise auprès de ses enfants endormis et veillant sur leur sommeil. En m'apercevant, s'étant informée du motif qui m'amenait, je lui déclarai ma passion et mes désirs ; mais elle me repoussa en me demandant si j'avais abjuré toute crainte de Dieu et du Prophète, et me laissa voir sa répugnance et son mépris. Furieux de ce refus, égaré par ma passion et entraîné par Satan, je tuai ses trois enfants. Dans ma rage, j'étais prêt à porter la main sur elle et à la tuer aussi, lorsqu'elle s'échappa sans que personne ait su où elle est allée. Voilà, ô roi du monde, l'aveu que j'avais à te faire. » — Scélérat ! dit le Souverain de Roum, as-tu des fils ? — Oui, Sire, j'en ai trois. — Eh bien ! appelle-les, afin que je prononce mon arrêt conformément à la loi établie par le Prophète. Voici cet arrêt : Le meurtrier des trois enfants de la princesse Djeuhar Mânikam sera traité comme il le mérite, ses trois fils subiront la mort, quoique innocents. C'est là l'application rigoureuse, mais nécessaire, de la peine du talion. »

Le ministre ayant fait venir ses fils, les présenta au roi de Roum. Celui-ci s'adressant à ses grands officiers : « Où est l'Ethiopien ? dit-il, faites-le comparaître. » Le voleur vint donc et se prosterna aux pieds du trône. « ô Ethiopien, lui dit le roi, retourne dans ton pays en toute liberté, mais corrige-toi à l'avenir ; celle que tu cherches, tu ne la retrouveras jamais. » Lui ayant fait donner de l'or, le poids d'un katti, et des provisions de route, il le congédia. Il ordonna pareillement d'appeler le marchand, et l'engagea aussi à s'en retourner chez lui et à renoncer à toute poursuite désormais inutile. « Va, lui dit-il, celle après qui tu soupires t'a échappé et n'existe plus pour toi. » En même temps, il lui fit remettre deux katti d'or ; après quoi ordre fut donné aux ministres, aux guerriers et à tous ses sujets de se réunir pour assister à l'exécution de la sentence qui condamnait les fils du ministre du roi de Damas. Quant au meurtrier lui-même, il eut ordre de s'en retourner sans délai à Damas. Le roi lui fit remettre un koupang (petite monnaie) pour les frais de route et le chassa honteusement, en lui recom-

mandant de s'efforcer à l'avenir de racheter son crime par une vie de repentir et de pénitence. En même temps Djeuhar Mânikam se révélant tout à coup : « Sache, lui dit-il, sache que je ne suis autre que cette princesse que tu as si odieusement persécutée, cette mère que tu as rendue si malheureuse, la fille du Khalife et l'épouse du roi Schah-Djohon, mon Seigneur, la sœur du prince Membah-Schahiz ; Dieu vous a aveuglés, toi et le Kadhi de Bagdad, en punition de votre perfidie. »

Le ministre, en entendant ces paroles foudroyantes, tremblait de tous ses membres ; il se jeta aux genoux de Djeuhar Mânikam, en implorant humblement sa grâce. Puis il s'en revint à Damas, plongé dans la douleur et le cœur saignant de la perte de ses trois fils. Le kadhi, ne pouvant soutenir le poids de la confusion dont il se sentait couvert pour avoir abusé si indignement de la confiance du Khalife, prit la fuite et s'expatria.

Cependant Djeuhar Mânikam ordonna d'appeler le roi Schah-Djohon, et après l'avoir fait revêtir d'habits tout brodés d'or, elle l'envoya tenir compagnie au Khalife. Puis, rentrée dans ses appartements, elle mit un costume de femme, et se rendit auprès de son père Haroun-al-Raschid, accompagnée de toutes les dames d'honneur du palais. S'inclinant tour à tour devant le Khalife, son frère Membah-Schahiz, et son époux, le roi Schah-Djohon, elle dit à haute voix : « ô vous, seigneurs et guerriers du pays de Roum, apprenez tous que je suis une femme. Voilà mon père, le Khalife, souverain de Bagdad, voilà mon frère et mon époux qui règne à Damas. Si, depuis que j'ai été élevée par vous sur le trône, je me suis rendue coupable de quelque faute, à mon insu, pardonnez-la moi, car toute créature humaine est faillible, et il n'y a que Dieu qui soit à l'abri de l'erreur ou de l'ignorance, et dont la nature soit incompatible, avec les faiblesses de la nôtre. » — Aucune faute, aucune ne peut t'être imputée, ô notre Souveraine, depuis que tu règnes sur nous, s'écrièrent en chœur tous les ministres. Néanmoins tu n'es pas à l'abri de tout reproche, Ta Majesté sublime n'est pas entièrement irrépréhensible à

cause de la condamnation des enfants du ministre de Damas ; ce serait une injustice que de faire périr ces enfants innocents, à la place de leur père coupable ; ce châtiment est contraire à la loi divine. Néanmoins, si Ta Majesté veut continuer à nous gouverner, nous en serons tous satisfaits. »

Djeuhar Mânikam répondit : « Je fais grâce à ces enfants, si tel est votre désir. Maintenant je prends congé de vous tous ; le fils de votre roi précédent est en âge de prendre les rênes du gouvernement, et en état de me remplacer. » — Les ministres et les guerriers s'écrièrent : « Tes esclaves acceptent la volonté de Ta Majesté avec le plus profond respect. » Aussitôt Djeuhar Mânikam fit installer le jeune roi, et les Grands et tout le peuple se prosternant, le reconnurent pour leur maître et lui prêtèrent serment.

« Mon fils, dit la princesse au nouveau monarque, je te recommande, comme ta mère, d'observer avec soin les règles de la justice, afin que Dieu te protège ; et vous, ministres et guerriers, je confie mon enfant à votre loyauté. S'il commet quelque faute, ne lui en faites pas un crime, car il est encore bien jeune et sa raison n'a pas atteint toute sa maturité. » Tous s'écrièrent : « Reine, que ton bonheur soit parfait ! Comment oserions-nous transgresser tes ordres sublimes ? » — Djeuhar Mânikam reprenant : « Sois juste, dit-elle au jeune prince, sois pâtient et généreux envers tous sans distinction et Dieu te prodiguera ses faveurs. Qu'il veille sur ton royaume et que la bénédiction du Prophète ne te manque jamais ! » En achevant de parler, elle l'embrassa tendrement.

Neuvième et dernier récit.

Le Khalife Haroun-al-Raschid rentre à Bagdad avec sa fille Djeuhar Mânikam, son gendre le roi Schah Djohon et son fils Membah Schahiz.

Le Khalife ayant fait prévenir le Sultan de Roum qu'il désirait revenir dans ses États, ce dernier donna l'ordre à ses grands officiers, à ses guerriers et aux gens de service, de

rassembler des éléphants, des chevaux et tout ce qu'il fallait pour le voyage. Ils obéirent avec empressement, et accoururent apportant chacun des présents, car le Sultan de Roum voulait accompagner, par honneur, le Khalife jusqu'à Bagdad. L'instant propice pour le départ étant venu, Haroun-al-Raschid se mit en marche, et, après avoir cheminé sans accident, revit sa capitale. Il y fut reçu avec des transports de joie, au milieu des flots de la population accourue au devant de lui. Dès qu'il fut près de son palais, la reine sa femme vola à sa rencontre : elle avait appris que sa fille Djeuhar Mânikam qu'elle croyait morte depuis longtemps, revenait avec le Khalife son père. En revoyant cette enfant chérie, elle se jeta dans ses bras. « Ma fille, lui disait-elle, ma fille, toi la substance de mon cœur, te voilà rendue à la tendresse de ta mère ! » et de nouveau, elle la couvrait des plus tendres baisers. Au moment où la reine s'inclinait aux pieds du Khalife, son fils le prince Membah Schahiz accourait se prosterner devant sa mère et recevoir ses embrassements. A son tour le roi Djohon Schah s'avança pour rendre ses devoirs à la reine qui lui fit le plus aimable accueil.

Lorsque ces épanchements de famille eurent pris fin, Haroun-al-Raschid annonça qu'il allait tenir sa Cour et donna l'ordre à un de ses hérauts de convoquer ses vizirs, ses guerriers nobles et ses sujets. Dès que tous furent en sa présence, il leur déclara que l'objet de cette réunion était de fêter les ministres et les guerriers, ainsi que les gens de la contrée de Roum qui l'avaient reconduit ; après plusieurs jours passés dans les festins et les plaisirs, ceux-ci demandèrent au Khalife la permission de se retirer. En les congédiant, le prince leur remit des vêtements d'honneur, dont la magnificence était en harmonie avec le rang que chacun occupait, et les combla de marques de sa munificence.

Cette fête fut suivie d'une autre cérémonie encore plus brillante en l'honneur du roi Schah Djohon et de sa femme Djeuhar Mânikam. Le Khalife ordonna d'abord de construire un *pantcha persada* pour procéder à la cérémonie du bain. Une multitude d'ouvriers se mit à l'œuvre sous la direction des

plus habiles architectes. Tous les embellissements y furent prodigués, tout ce qui pouvait rendre cet édifice commode et somptueux, rideaux, tentures aux couleurs éclatantes et variées, tapis brodés d'or, dais avec dessins en perles, lampes et flambeaux en or et en argent. Cet édifice s'éleva bientôt, construit avec tout le goût possible et une splendeur inouïe. L'architecte en chef du Khalife étant venu lui annoncer qu'il était terminé, Haroun-al-Raschid rendit grâces à Dieu, comme au véritable maître des créatures qui pourvoit largement aux besoins de ses serviteurs. Aussitôt commencèrent les réjouissances qui précèdent la cérémonie du bain. Pendant quarante jours et quarante nuits de suite, ce ne furent que concerts, festins, jeux et divertissements de toutes sortes.

Ce terme expiré, le Khalife revêtit le roi Schah Djohon d'habits tissus d'or et splendides, tandis que la reine-mère en faisait autant pour la princesse Djeuhar Mânikam, en lui prodiguant les joyaux et les pierreries. Ainsi parés, les deux époux montèrent sur un palanquin ; à leurs côtés était le prince Membah Schahiz, dans un costume non moins riche. Le Khalife allait en avant sur un cheval samborani (1), sellé et bridé en or ciselé. Il était entouré des princesses du sang, des pégawy (grands officiers militaires), des porte-étendards, de ses ministres et des officiers de la garde. Les femmes des Grands, ainsi que les demoiselles d'honneur formaient l'escorte de la reine. La musique faisait entendre les sons les plus mélodieux. Le cortège fit ainsi sept fois en triomphe le tour de la ville, puis, lorsque les deux époux arrivèrent au *pantcha persada*, ils y furent introduits conformément à l'étiquette en usage. Les dames les plus qualifiés répandirent sur eux des parfums à l'ambre, au musc, au nard et au safran. Le Khalife et la reine les firent plonger dans le bain qui était un mélange d'eau de mille fleurs et d'eau de roses, auxquelles on ajouta de l'eau du puits de Zemzem (2).

(1) Le cheval Samborani ou Sambrani est une sorte d'hippogriphe qui paraît dans toutes les légendes poétiques des Malays.

(2) Ce puits, qui est à la Mecque, est l'objet de la vénération des musul-

Au retour des deux époux, objets de cette ovation, un somptueux banquet, servi dans le palais, réunit les princes, les ministres, les guerriers, les ulémas, les docteurs de la loi, les prêtres, les fakirs, ainsi que tous les sujets sans distinction de rang, tous y furent conviés ; il se termina par la prière du Selâm que récita un des docteurs, oraison très efficace pour écarter les maux de cette vie et procurer les béatitudes de la vie future. Puis, chacun répandit sur soi des parfums de l'odeur qu'il affectionnait le plus. Cependant le roi Schah Djohon, se prosternant devant le trône du Khalife, s'exprima en ces termes : « Sire, roi du monde, je désire obtenir de Ta Majesté une grâce : qu'elle daigne me permettre de m'en retourner dans le royaume de Damas, maintenant dépourvu d'un chef qui le gouverne. » — C'est juste, répondit le Khalife ; mais sans une raison aussi grave, ton père ne consentirait jamais à se séparer de toi et de sa fille ; je te la confie comme mon trésor le plus cher ; si elle pèche quelquefois par inadvertance, sois indulgent pour elle. » — « Sire, reprit le roi de Damas, ta fille sera pour moi ce que mon âme est pour mon corps, ce sentiment vivra toujours au fond de mon cœur. Les faveurs sans nombre dont Ta Majesté m'a comblé, je les élève sur le batik de ma tête. » Le Khalife ordonna à son premier ministre de faire équiper trois cents guerriers des plus braves, trois mille hommes de ses sujets. Ces guerriers, montés sur des chevaux samboranis ou des coursiers du sang le plus pur et sur des éléphants magnifiquement caparaçonnés, étaient destinés à servir d'escorte au roi et à la reine de Damas. Ce n'est pas tout ; le Khalife fit ouvrir ses trésors et chargea quarante-quatre chameaux d'étoffes les plus précieuses, de tissus de drap d'or et de tout ce qui pouvait être à l'usage des hôtes d'un palais princier.

Dès que tout fut prêt, le roi Schah Djohon prit congé du Khalife et de sa belle-mère, ainsi que de son beau-frère ; ils

mans. Ils prétendent qu'il provient de la source que Dieu fit jaillir en faveur d'Agar et d'Ismaël, lorsqu'Abraham les eut chassés de la maison et les eut forcés de se retirer dans les déserts de l'Arabie.

s'embrassèrent bien tendrement, le cœur déchiré de cette séparation. Les deux jeunes princes, Schah-Djohon et Membah-Schahiz, se jurèrent en se quittant, une affection fraternelle. Tous les gens attachés au service du palais pleuraient et leurs lamentations retentissaient comme le bruit des vagues de la mer qui viennent se briser sur les rochers du rivage. Enfin, après un nouvel et dernier adieu, le roi et la reine de Damas, s'arrachant à ces étreintes, se mirent en marche au son d'un orchestre imposant et solennel. Haroun-al-Raschid et son fils Membah Schahiz accompagnèrent les deux époux jusqu'en dehors de l'enceinte de Bagdad ; avant de les quitter, le Khalife donna une suprême bénédiction à sa fille et s'en revint en toute hâte, pour aller cacher au fond de son palais le chagrin et l'émotion qui l'accablaient.

Après avoir marché quelque temps, le roi Schah-Djohon et sa femme arrivèrent en santé à Damas. A leur approche, les Grands et le peuple accoururent en foule, en faisant retentir l'air de leurs cris d'allégresse. Chacun s'empressait d'aller revoir et saluer les maîtres bien aimés qui leur étaient rendus. Les officiers d'Etat et les guerriers nobles ayant été admis à leur rendre hommage, le roi fit un choix parmi eux de ceux dont l'expérience et la capacité étaient les plus renommées, pour l'aider dans les soins du gouvernement ; grâce à sa sagesse, le royaume de Damas devint plus florissant que jamais.

C'est ainsi qu'après tant de traverses et de malheurs, les deux époux rentrèrent dans leur palais, où leur longue vie s'écoula dans un mutuel amour et un bonheur parfait.

Ed. Dulaurier.

Note. Le Roman que les Malais appellent Hikayat touan poutri Djauhar Mânikam est célèbre dans tout l'Archipel d'Asie. C'est pourquoi nous avons cru bon de publier ici la traduction qu'en avait faite en 1860, feu M. Ed. Dulaurier, alors professeur à l'Ecole spéciale des langues orientales vivantes

Un peu plus tard dans l'intérêt des amis de la belle langue malayou je me propose de publier le texte malais. transcrit en caractères latins avec traduction française en regard. Il existe plusieurs versions en malais. La plus complète est celle du manuscrit 49 du fond malais de la Bibl. Nat. de Paris.

Vaucresson, 15 sept. 1892. Aristide Marre.

PREMIÈRE INTRODUCTION

DE LA

CIVILISATION OCCIDENTALE EN CHINE

(vers 2282 av. n. è.)

D'APRÈS LES LÉGENDES ET LES TRADITIONS

(ARTICLE PREMIER)

SOMMAIRE I. I. § 1. Fragments de traditions Pré-chinoises dans la littérature chinoise antique. — 2. Quelques uns ont été publiés. — 3. Ne se trouvent pas dans la littérature Confucianiste. — 4. Confucius n'a pas voulu être historien. — 5. Sa méthode. — 6. La cause de son silence consiste dans leur caractère légendaire et Pré-chinois. — 7. Leur entrée graduelle dans l'histoire de la Chine. — II. § 8. Ces restes négligés par apathie et indifférence dans l'antiquité. — 9. Réveil de curiosité à leur égard au VIIe siècle av. n. è. causé par une influence étrangère. — 10. Nature de cette influence. — 11. Etat social et politique favorable à ce réveil. — 12. Influence de Lao-tze dans la Chine centrale. — 13. Le Confucianisme une réaction nationale. Le Taoszéisme. — III. § 14. Ancients fragments dans les ouvrages antérieurs au VIIe siècle av. n. è. ; entre le VIe siècle et l'ère chrétienne. — 15. Depuis l'ère chrétienne. — IV. § 16. Division des traditions en dix périodes. — 17. Les huit périodes antérieures aux Chinois. — 18. Neuvième période. Apparition des familles Baks. — 19. Hu Nak Khunte, chef des Baks, vainqueur de Dumanh successeur de Sargon, — 20. Vainqueur des Sémites *Tchi-vu*, il s'établit à l'est dans des régions inexplorées. — V. § 21. Obscurité des traditions sur la route des Baks émigrants. — 22. Ils durent être forcés d'émigrer par crainte de représailles. — 23. Ils venaient des régions frontières de l'Elam. — 24. Coïncidence de leur fuite avec le règne du conquérant Kudur Nakhunte, roi d'Elam. — 25. Ils ont dû suivre l'ancienne route du Jade. — 26. Les *Tchi-vu* étaient peut-être les *Zavua* de l'histoire Assyro-Babylonienne. — 27. Leur architecture indique un séjour primitif dans une région boisée ; singulière trace d'un ancien séjour près du golfe Persique. — 28. Leurs noms Bak et Ketsa (= Hia) originaires de l'Asie Sud-Ouest. — 29. Traditions concernant leur type physique. — 30. Les familles Baks n'étaient pas Tatares-Mongoles.

I.

1. L'ancienne littérature des Chinois contient un certain nombre de fables, légendes et traditions plus ou moins fragmentaires concernant leurs origines, et les populations avec lesquelles les ancêtres de leur civilisation s'étaient trouvés en rapport. Elles appartiennent à quatre classes en périodes distinctes, comme suit :

1°) Celles que les Baks, futur civilisateurs de la Chine avaient apprises dans l'Ouest, et qui ne les regardent pas personnellement ;

2°) Celles qui concernent leur propre histoire avant leur arrivée en Chine, et leurs relations avec certains peuples de l'Asie Occidentale ;

3°) Celles relatives à leur arrivée et à leurs premiers établissements dans le Pays des Fleurs, jusqu'au règne commun de Yao et de Shun (prince indigène) à partir desquels commence véritablement l'histoire de la Nation Chinoise ainsi que nous le verrons plus loin ;

4°) Celles provenant des populations aborigènes adoptées plus tard par les chinois, et fondues ultérieurement avec les précédentes.

2. Plusieurs des traditions légendaires de la première et de la seconde classes ont été publiées, telles que celles concernant la Légende du Déluge que j'ai montrée avoir été dérivée de la même source que celle racontée par Sin-liki nunini, dans le XIème chant de son Epopée de Nemrod (1) ; les Hommes-poissons sortant des eaux pour apporter des tablettes écrites, comme dans la légende d'Oannès et de ses successeurs (2) ;

(1) *The Deluge tradition and its remains in Ancient China* : B. O. R., vol. IV. p. 15-24, 49-56, 79-88, 102-111 ; *On the Ancient history of glass and Coal and the legend of Nü-Kwa's coloured stones in China* : T'oung pao Archives, sept. 1891, p. 234-243. — Les allusions contenues au ch. II du *Yh king*, et dans les fragments cités anciennement du *Kwei-tsang* de la dynastie des Shang, montrent que la légende a été introduite en Chine dès la première période, c. à d. par les familles Baks.

(2) *The fabulous Fish-men of Babylonia and China* : B. O. R., vol. II, p. 221-226. *The tree of Life and the calendar Plant of Babylonia and*

l'Arbre de vie (1) ; l'Animal Mère du Ciel et de la Terre (2), la légende de Sargon, le Shennung des Chinois (3) ; la légende de Yu-nai Hwang-ti ou Hu Nak Khunte (4) ; celle des Têtes Noires en Babylonie et en Chine (5) ; comment ils ont appris l'écriture cunéiforme (6) des listes de Rois (Akkariens et Kassites) déclarés par les Chinois avoir vécu avant leur temps (7) ; etc. D'autres des mêmes genres restent à étudier et publier. Celles dont nous allons nous occuper dans le présent mémoire appartiennent à la seconde et troisième classes avec quelques références empruntées à celles de la première et de la quatrième.

3. Ainsi que quelques Sinologues l'ont déja remarqué les sources chinoises où ces traditions et légendes ont été conservées sont étrangères à l'école de Confucius. Le phénomène est singulier et demande d'autant plus à être expliqué qu'il tient aux circonstances qui ont accompagné leur préservation par les uns et leur mise à l'écart par les autres, et qu'il en

China : B. O. R., vol. II, p. 149-159 ; *The calendar Plant of China, the cosmic tree and the Date-palm of Babylonia* : ibid. vol. IV, p. 217-231, 246-251.

(1) *The Oldest Book of the Chinese*, vol. I, intr. p. xv-xvi ; *Origin of the Early Chinese civilisation from western sources*, §§ 141-146

(2) T. de L., *Traditions of Babylonia in early Chinese documents* : The Academy, nov. 17. 1883 ; *Wheat indigenous to Mespotamia carried to early China* : B. O. R., vol. II, p. 184-192. — W. St Chad Boscawen, *Shennung and Sargon* : ibid. p. 208-209. T. de L , *From Ancient Chaldea and Elam* : ibid. V, 64-68.

(3) T. de L., *The Onomastic similarity of Nai Hwang-ti of China, and Nakhunte of Susiana* : B. O. R. vol. IV, p. 256-264 ; *Origin of Early Chinese civilisation*, ch. IV. *d* : ibid. vol. III, p. 85-91 ; *The Loan of Chaldeo-Elamite culture to Early China*, § 45-49 ; ibid. V, p. 68-70.

(4) T. de L., *The Shifted Cardinal Points* : B. O. R. 1888, vol. II, p. 25 ; *The Black heads of Babylonia and Ancient China* : ibid. 1891, vol. V, p. 233-246.

(5) T. de L., *The Chinese mythical Kings and the Babylonian canon* : The Academy, Oct. 6. 1883 ; *Traditions of Babylonia in early Chinese documents* : ibid. nov. 17, 1883. — Je publierai prochainement les listes comparées chinoise et cunéiforme.

(6) T. de L., *The Old Babylonian characters and their chinese derivates* : B. O. R., vol. II, p. 73-99 ; A. H. Sayce, *The Old Babylonian characters and their chinese derivates* : Nature, June 7 th, 1888.

(7) Cf. J. Legge, *Chinese classics*, vol. V, pp. 5, 6, 14, 40-49 of intr. ; 34, 84, 210, 283, 404, 466, etc.

est résulté à leur égard jusqu'ici de la part des sinologues une certaine appréhension qui n'est pas justifiée.

4. En effet, il ne faudrait pas conclure, de cette circonstance, que ces traditions anciennes soient moins authentiques au point de vue de l'antiquité littéraire que les documents qui nous sont parvenus avec le cachet et sous l'autorité de Confucius et de son école. En fait aucune des deux grandes écoles n'est préférable à l'autre en ce qui concerne le sentiment historique et de ce que ces traditions ne paraissent ni dans le *Shu King* ni dans le *Shi King*, on n'en saurait légitimement tirer aucune conclusion contre elles. Confucius n'était pas historien.

Il nous faut donc chercher pour quels motifs il a négligé les documents littéraires et historiques concernant les temps antérieurs à Yao et Shun.

5. Ces documents, nous n'en avons que trop la preuve, étaient plus ou moins teintés d'exagérations fabuleuses et d'embellissements mythologiques. Or le philosophe de Lu ainsi que nous le savons par le *Lun-yu* VII, xx ; XIII, iii, 4 ; VI, xx ; etc.) était opposé à tout ce qui était extraordinaire, hauts faits, désordre, et surnaturel. Il ne voulait pas se faire l'écho de ce qu'il ne pouvait comprendre. Ces raisons nous expliquent en partie pourquoi il a conservé le silence à l'égard des légendes qui forment la première et la seconde des quatre classes que nous avons énumérées. Mais elles ne justifient en rien son silence sur les fondateurs de la civilisation de son pays, Hwang-ti et ses successeurs, qu'il connaissait parfaitement ainsi que nous le voyons dans la chronique de Tso-kiu en 525. Il y est question des dénominations attribuées aux fonctionnaires pendant les âges mythiques et la période historique antérieure à Yao et Shun, que le Prince de T'an, un descendant de Shao Hao (fils de Hwang-ti), avait décrits à la cour de Lu. Confucius apprenant cela s'était rendu lui-même près du susdit Prince et l'entendit de sa bouche. A son retour il dit : « J'ai entendu dire que lorsque les fonctionnaires du Fils du Ciel ne sont pas convenablement organisés, nous pouvons prendre des

leçons chez les barbares. Ce paraît être vrai. » Le grand philosophe regardait donc comme étrangers Hwang-ti, Shao-Hao et Tchuen-hiüh qui tous trois ont régné en Chine et sont mentionnés dans la communication en question du Prince de T'an.

6. Or c'est précisément le résultat auquel nous a conduit nos recherches sur l'objet du présent mémoire. Et c'est là la raison définitive du silence de Confucius et de son école sur ces premiers personnages de l'histoire de la civilisation chinoise. Ti Kuh qui succéda à Tchuen-hiüh était encore un étranger complètement imbu des notions apportées par Hwang-ti et les siens. Ti Tchih est peu connu et n'eut pas d'influence. Avec Yao les choses changèrent. Il n'était déjà plus étranger qu'à moitié puisque sa mère était une indigène chinoise. Et lorsqu'il associa à son gouvernement Shun de Yü, qui appartenait à une famille princière d'un état indigène du Sud-Ouest du Shan-si, l'adoption de la civilisation étrangère introduite par les Baks était faite et l'histoire véritablement chinoise commença. Ce fut celle-la seulement que Confucius voulut connaître et à laquelle il emprunta ses leçons pour la postérité. Et c'est de l'époque légendaire et semi-historique qui l'a précédée que nous nous occupons ici.

7. Confucius, ainsi que nous l'avons vu, n'admit dans le *Shu-king* aucun document antérieur à Yao et Shun, parce que avant leur époque ceux-ci ne concernaient que des non-chinois. Mais d'autres recueils historiques n'étaient pas aussi exclusifs. Ainsi les Annales des Livres de Bambou, *Tchuh-shu ki nien* commencent avec Hwang-ti, et continuent ainsi jusqu'en 770 av. n. è., en s'occupant des affaires de l'Empire en général ; après cette date une autre rédaction continue dans l'état de Tsin jusqu'en 440 ; après quoi une troisième rédaction faite dans l'état de Wei continue jusqu'en 294 av. n. è. Les Mémoires historiques, *She-ki*, de Sze-ma Tsien commencent aussi avec Hwang-ti. Mais déjà de son temps on pensait que l'histoire devait commencer avec les traditions mythiques, et peu après la publication de son ouvrage une commission littéraire était nommée à cet effet. Les vieux mythes et les légendes

furent soigneusement recueillis. Lorsque Sema Tcheng édita le *She ki* en 720, il jugea nécessaire d'y ajouter une préface concernant Fuh-hi et ses successeurs. Sous la dynastie des Sung toutes les grandes compilations historiques commencent avec Fuh-hi. Mais le procédé d'absorption ne s'arrêta pas en si beau chemin. Non seulement en chercha à localiser géographiquement dans la Chine propre les personnages fabuleux de l'Occident asiatique dont les Baks de Hwang-ti avaient apporté les légendes, mais on alla plus loin. Les collections historiques depuis la dynastie des Ming commencent avec le mythe de Pan-ku, l'ancêtre Dieu créateur des populations aborigènes de la Chine ! accompagné des supputations de millions d'années empruntées au Brahmanisme ! !

II.

8. Si le sort de ces précieux restes de l'antiquité Pré-chinose n'a pas été ce qu'il eût du être ce n'est pas uniquement à cause de l'hostilité des Confucianistes car auparavant ils avaient été également négligés. L'esprit chinois en général, avec son caractère positif, son horizon borné, et son absence d'aspirations autres que matérielles, a toujours été naturellement peu disposé à s'intéresser aux questions de ce genre. Aussi ces vieux fragments étaient-ils restés après le second Prince de la dynastie des Hia plus ou moins négligés dans les Archives Royales, peut-être même seulement à l'état de copies isolées, ça et là, jusqu'au moment où les circonstances ont réveillé les Chinois de leur sommeil ou de leur indifférence, et ont attiré sur ces reliques du passé, l'attention d'un certain nombre d'esprits curieux.

9. Le réveil commença au septième siècle avant notre ère. Les marchands marins de la mer Erythrée, excités par la concurrence de la marine Phénicienne introduite dans le golfe Persique par Sennakherib en 697-695, avaient poussé avec son concours leurs expéditions vers l'orient plus loin que leur ancienne station de Lanka (Ceylan), et d'escale en escale

avaient fini par atteindre vers 675 le golfe de Kiao-tchou, sur la côte chinoise au sud du Shantung, et fondé à cet endroit un nouveau Lanka (chinois *Langga*) et un nouveau Saphar (chinois *Tsih-moh*, **Tsi-bo*), deux noms que suivant la vieille coutume Sabéenne, ils avaient également donnés à plusieurs de leurs stations sur la route. Les détails qui nous sont parvenus sur cet important fait historique ont déjà été publiés dans le chapitre VII de mes recherches sur les sources occidentales de la civilisation chinoise. (Babylonian and Oriental Record.)

10. Ces étrangers, Sabéens, Syriens et Hindus introduisirent un grand nombre de notions nouvelles d'astrologie et de superstitions, de science tels que les poids et mesures de l'Asie et de produits étrangers tels que le sésame de Sumatra et les coings de Médie. L'introduction de ce fruit, fameux dans tout l'Orient pour ses qualités fut même l'objet d'une ode du *Shi king* composée vers l'an 660. Suivant la coutume générale des gens peu instruits marins ou voyageurs venant de loin, ils émerveillaient leurs auditeurs par des racontars extraordinaires. L'un de leurs thèmes favoris, si nous en jugeons par l'influence persistante qu'il exerça en Chine jusqu'au premier siècle avant notre ère, paraît avoir la description qu'ils faisaient de leurs escales, et de leurs habitants les Rishis qui se nourrissaient de la liqueur d'immortalité, le Soma (en chinois *tse-mai*) et par conséquent ne mourraient jamais. L'effet de ces fables fut extraordinaire en ce sens qu'il éveilla chez les populations de la région, une curiosité jusqu'alors inconnue pour tout ce qui sortait de l'ordinaire, et concernait le passé et l'avenir.

11. L'état social et politique du pays était favorable à un mouvement de ce genre. Les princes des différents états formant l'agglomération chinoise avaient presqu'entièrement rejeté la suzeraineté traditionnelle des Rois de la dynastie des Tchou, dont l'autorité suprême n'était plus qu'un vain nom. Ils étaient anxieux de nouveautés pour faire preuve d'indépendance, et cette période de l'histoire de la Chine mérite vraiment d'être appelée, l'âge du merveilleux. Les marchands marins dont nous avons parlé cessèrent de fréquenter les côtes de Chine

dans la seconde moitié du IVe siècle, c.-à-d. vers 375 av. J.-C., parce qu'une route plus courte avait été ouverte par le Pégu, la Birmanie et le Yunnan depuis le siècle précédent.

12. Un mouvement d'un genre différent qui devait plus tard se fondre avec celui que nous venons de décrire, avait commencé à se produire dans le centre des Etats chinois, au Honan au milieu du sixième siècle. Le vieux philosophe, ou Lao-tze, au teint jaune foncé, aussi appelé Lao-Tan, c'est-à-dire le vieux aux oreilles pendantes, (selon la coutume Indo-chinoise), déjà à l'âge mûr, était arrivé du midi, par l'état demi-chinois de Ts'u, jusqu'au Royaume du Milieu. Cet homme remarquable profondément imbu des idées Hindoues, ainsi que le témoignent diverses parties de son Livre de la voie et de la vertu (Tao teh king) comparées à certaines sections du Rig-Véda et des Brahmanas, était cependant un réformateur qui rejetait la notion de l'amour dont la cosmogonie Hindoue est tout pénétrée. En sa qualité de conservateur des Archives Royales qu'il paraît avoir occupé jusqu'à son départ de Chine, il eut accès aux fragments d'antiques souvenirs et aux vieilles traditions conservées par les Chinois. Ce fut là et non ailleurs qu'il trouva entr'autres enseignements attribués à Hu Nak khunte (Yu Nai Hwang-ti, celui qui avait amené les tribus Bak jusqu'au Pays des Fleurs), la notion cosmogonique exclusivement chaldéenne, d'un animal femelle dont sont provenus le ciel et la terre, notion qu'il a reproduite aux chapitres VI et XXV de son *Tao teh king* (1). Le résultat fut d'attirer l'attention non-seulement de ses disciples, mais encore celle de tous les esprits curieux, sur ces vieux documents de l'antiquité Pré-chinoise et de faire attribuer à Hwang-ti et autres personnages semi-légendaires et fabuleux bon nombre des idées nouvelles qui se trouvèrent ainsi mêlées aux légendes et traditions vraiment antiques.

(1) Cette remarquable cosmogonie nous est connue dès le XXe siècle en Chine par Hia Hou Ki dans le *Kuei-tsang*, et plus tard par le *Yh-King*, mais Lao-tze en publia le texte plus au complet. Il n'est pas permis de supposer que Lao-tze ait pu en avoir connaissance par la voie du Sud-Ouest et l'Inde, parce qu'elle n'existait plus et avait été transformée depuis bien des siècles lorsqu'en 883-858 avaient commencé les relations entre l'Assyro-Babylonie et l'Inde.

13. Mais le caractère national ne pouvait accepter facilement toutes ces innovations et ces *revivals*. Entre l'école du merveilleux au Shantung et l'Ecole de Lao-tze, il n'y avait d'autre choix que de protester. Cette réaction qui se produisit sans retard et du vivant même de Lao-tze se personnifia dans Confucius dont les enseignements et ceux de ses disciples objectèrent à tout ce qui n'était ni tangible ni prouvé, ou ne pouvait servir à l'enseignement du décorum et de la philosophie morale. Les Taoistes du Honan et ceux de l'Ecole de Lanka se trouvèrent ainsi de plus en plus poussés les uns vers les autres, et formèrent bientôt ce qui a été assez commodément appelé le Taoszéisme, qui de même que le Confucianisme et le Bouddhisme existe encore aujourd'hui dans l'Empire du Fils du Ciel. Mais le Taoszéisme a absorbé l'ancien religion populaire et indigène, et s'est fait le réceptacle de toutes les superstitions. Le Confucianisme de son côté étant intimement en contact avec le caractère national dont il peut être regardé comme une parfaite expression, est resté généralement, sauf quelques exceptions temporaires, en faveur avec le gouvernement et les lettrés. Il en est résulté une espèce de défaveur pour les œuvres et même pour les travaux sérieux de l'école adverse, y compris la publication des vieilles traditions des temps Pré-chinois. Ces reliques ainsi dédaignées par les Confucianistes n'ont pas reçu toute l'attention et le soin qu'elles méritaient et qu'une saine concurrence à leur endroit, de la part des deux écoles n'eût pas manqué de leur assurer dans le cours des âges. Elles sont restées pour ainsi dire dans le domaine exclusif des Taoszéistes et des non-Confucianistes ; les premiers auxquels nous sommes redevables de leur préservation, les ont commentées et embellies ; ils y ont ajouté des détails merveilleux étrangers aux récits originaux, et la tâche peu facile de trier ces documents et d'en rejeter l'ivraie, appartient aujourd'hui aux sinologues et aux critiques Européens.

III.

14. Ainsi que nous l'avons déjà rappelé, des allusions souvent fort précises à ces vieux documents, et même des fragments de ces traditions pré-chinoises se rencontrent dans les plus anciens restes de la littérature en Chine. Ainsi par exemple nous savons par les citations du *Kwei-tsang* de l'époque des Hia et des Shang, que Hia *hou Ki* (1946-1936 av. n. è.) (1) fils et successeur du Grand Yü les consultait souvent (2). Les vieux textes qui sont entrés dans la composition du *Yh-king* en contiennent un certain nombre. Yü-hiung au XII[e] siècle et Kuan-y-Wu au VII[e] et les auteurs du *Yh-Tchou-shu* et du *Luh-Tao*, les ont également utilisés.

Puis par ordre chronologique nous pouvons citer : Lao-tze du VI[e], Sun-tze vers 511-495, Tso-kiu Ming du V[e] siècle, Lieh-tze qui florissait en 397, Wen-tze quelque temps après, Tchwang-tze vers 368-339, les *Tchuh shu ki nien* avant 293, Shi-tze vers 280, Hwai-nan-tze vers 179-156, K'ung-ngan Kwoh vers 150, le *Tung ming ki* de Kwoh-hien en 125, le *Tchun tsiu wei shu* du I[er] siècle, et enfin Szema Tsien vers 163-85 av. n. è. Le *Shan hai king*, composé de six ouvrages différents de toutes dates, avec interpolations, le tout antérieur à notre ère, a droit, à cause de cela, à être mentionné séparément.

15. Postérieurement à notre ère nous citerons Yng-shao du II[e] siècle, le *She hioh pien* de Hiang siun, le *Ti Wang she ki* de Hwang P'u-mi en 215-282, le *Lung yü ho t'u* du IV[e] siècle, le *Kai shan t'u* de Tuen-kia vers 450. Hwang Pu mi que nous venons de citer était un savant fort distingué qui le premier essaya de recueillir et de coordonner les traditions de la haute antiquité que les précédents auteurs, à l'exception de Sze-ma Tsien pour quelques unes seulement, n'avaient fait que men-

(1) La chronologie est celle de mon *Catalogue of Chinese Coins*, introd. p. viii et sq. (London, 1892, British Museum).

(2) Cf. dans le *Tai ping yü lan* de 983 de n. è. : *Kiv*. 35, f. 1 ; 78, f. 4 ; 79, f. 2 ; 373, f. 2 ; 929, f. 1 ; ac. — *Shan hai king*, edit. Pih-yuen, *Kiv*. 2, f. 14 ; 7, f. 1 ; 17, f. 3 ; etc.

tionner à l'occasion et à titre d'exemples à propos d'économie politique, d'art de la guerre, d'enseignement moral, de théories philosophiques, de géographie mythique et d'histoire contemporaine ou peu éloignée de leur temps.

Sze-ma Tsien, l'auteur du *She ki*, commençant son histoire à Hwang-ti n'a réuni que certaines traditions légendaires concernant ce personnage et ses successeurs immédiats, et il a négligé les temps antérieurs. Ses principaux commentateurs, P'ei-yn auteur du *Tsih-kiai* en 430, Sze-ma Tcheng auteur du *Soh-yn* en 720 et Tchang Shou-tsieh auteur du *Tcheng-y* en 736, ont compilé également un certain nombre d'additions au texte original. D'autres auteurs peuvent être ajoutés à cette liste depuis le deuxième siècle av. n. è. jusqu'à Lo-pi de l'époque des Sung, qui collectionna toutes les traditions et légendes de l'époque mythique et semi-historique, avec tout le développement et toute l'extravagance, que des siècles de commentateurs et d'auteurs d'inférences y avaient successivement ajoutés. *Ce ne sont donc pas ces compilateurs d'une époque tardive* qui peuvent être nos guides, et le principe fondamental de la critique historique d'après lequel il convient de ne s'adresser qu'aux plus anciennes sources et autorités, est par conséquent doublement nécessaire à suivre en ce qui concerne ces recherches.

IV.

16. Tels qu'ils nous sont parvenus, les fragments de traditions légendaires sont divisés en dix (1) *ki* (7748 *B*), (2) c.-à-d. périodes en dynasties. Leur énumération est précédée de celle des règnes

(1) La notion que l'histoire des temps les plus reculés devait être divisée en dix périodes est originaire de l'Asie Occidentale d'où elle s'est répandue au loin. Cf. Fr. Lenormant, *Les Origines de l'Histoire*, vol. I, 1880, p. 214-227. — Ce devrait être une des notions importées en Chine par les Baks, bien que faute de documents anciens sur le sujet, et faute d'occasion dans ceux qui ont échappé au naufrage des siècles, nous ne trouvions aucune citation de noms de *Ki* avant le commencement de la dynastie des TCHOU.

(2) Les chiffres accompagnés de *B* après les mots chinois se réfèrent aux caractères dans l'une ou l'autre des trois éditions du *Dict. Ling. Sinic.* du P. Basile de Glemona.

mythiques indiqués en bloc de treize rois célestes et de onze rois terrestres, ayant régné chacun 18000 ans (en 5 sares de 3600). Le total fait 432000 ans, qui est juste le nombre d'années attribué aux rois Antédiluviens de la tradition chaldéenne. Il est à remarquer que la division inégale des 432000 ou 234000 pour les rois célestes, et 198000 pour les rois terrestres (en 65 et 55 sares) correspond à la division astronomique et zodiacale que le regretté François Lenormant (1) en France, et M. Robert Brown junior (2) en Angleterre ont montrée être la base de ces spéculations Babyloniennes. Et en outre le premier de ces Rois terrestres aurait commencé à régner sous le signe zodiacal du taureau, comme le veut la tradition Occidentale à l'égard du premier Roi antédiluvien.

La première des dix *ki* est remplie par le régne de Neuf Rois humains dont les noms n'ont pas été conservés, pas plus que ceux des cinq périodes suivantes. La septième *ki* est celle de 22 souverains tous cités par leur nom et qui auraient régné pendant soixante générations (3). Le premier d'entre eux *Kuh-lin* (Kurulanna ?) venait des rives du fleuve *P'in* (cf. *apin*, canal) (4). Leur nom de pays ou de dynastie était *Su-mit* (254-12302 *B*, mod. *Siu-fei*) ou *Sum-mut* (2709-12032 *B*, mod. *Siun-fei*) dans lequel on doit peut-être reconnaître le nom des *Sumers*. Un des rois le huitième est mentionné dans le *Tso tchuen* et le *Shan hai king* comme ayant été enterré dans le désert à l'est du pays, circonstance qui n'aurait pu être inventée en Chine.

Il n'est pas encore question des Chinois pendant cette période non plus que pendant la suivante la huitième, celle de *Din-tih ki* (1515-3469-7748 *B*, moderne *Yn t'i k'i*), dans le nom de laquelle il y a peut-être lieu de reconnaître *Dintirki* nom de Babylone. Treize rois sont nommés, mais deux d'entre eux sont apparemment les noms de tribus sauvages, telles que les Baks devaient l'être alors.

(1) *Les origines de l'histoire*, 1880, vol. I, p. 269-271.

(2) *The Early Babylonian Kings and the ecliptic* : The Academy, May 31, 1884, p. 386-387.

(3) Sur ses rois cf. le *Yh Tchou-shu*. — Tchwang tze, qui cite les rois 11, 12, 13 et 14. — La fin, *Lu she*, Kiv. III, f. 1-19. —

(4) Brunnow 1016. Suggestion du Dr Fritz Hommel.

17. La neuvième période, celle de *Tam-tum* (1355-11073 *B*, moderne *Tan-tung*) dont le nom rappelle celui de Tamdem (N. du golfe Persique), comprend 26 souverains. C'est la plus intéressante ici, parce que c'est à elle que sont rattachés les premiers événements concernant les familles Bak civilisatrices de la Chine. Les noms des six derniers rois ressemblent singulièrement à ceux indiqués dans le même ordre sur l'une des listes publiées par M. Theophylus Goldridge Pinches en 1882 et depuis par le Professeur A. H. Sayce en 1883 et 1888 (1).

Ainsi le nom Akkadien D*i*LI-K*hidu* simplifié en *Dilk*, est apparemment représenté par le symbole chinois D*i*NG ; l'Akkadien MUN*a-tila* simplifié en *Mun*, par MANG ; le suivant Urukisatu, aussi appelé SIN-*ibni* simplifié en *Sin*, par le chinois TCHIN SUN ; l'Akkadien *U*RUK*i-amal-duabi* simplifié en *ruk*, par le chinois LAK ; l'Akkadien *Labar*-NU-DIM*mud* simplifié en *Nu-dim*, par le chinois LI-TANG ou LU-TAM ; et enfin l'Akkadien *Uru*DU-MAN-*sun* simplifié en *-du-man-*, par le chinois DU-MANG.

18. On voit apparaître pendant cette période un certain « Kom aux-longues-robes (2) » à la tribu duquel se rattacha Yu-nai Hwang-ti, et aussi un roi des Baks (3), mais ce ne fut que 300 ans plus tard (4) sous le dernier roi de la liste que les tribus Baks assumèrent leur indépendance.

Un autre intérêt présenté également par cette liste des souverains de la neuvième *Ki* consiste dans le raccord fait par les compilateurs chinois entre les traditions apportées par les Baks et celles des indigènes de la Chine. De telle sorte que nous y reconnaissons des noms de trois sources différentes et en partie contemporains, bien qu'ils soient énumérés successi-

(1) Les listes en question ont ceci de remarquable qu'elles se composent de noms dont quelques uns seulement sont jusqu'ici connus dans l'histoire. Elles ne concernent pas une seule lignée de souverains, mais selon toute probabilité les dynasties de plusieurs états des frontières de l'est de l'Assyro-Babylonie.

(2) Chinois moderne *B* 10846-9713-4820, *Hien kuen she.*

(3) Ta Tai, *Li* — T. P., 79, 4.

(4) Chin. mod., *B* 6484-5884, *Poh wang.*

vement. Ainsi entre les noms des rois qui apparaissent sur les listes Babyloniennes, nous avons les noms de chefs des Baks, puis ceux de plusieurs populations aborigènes avec lesquelles les Baks se sont trouvés en contact pendant les premiers temps de leur établissement en Chine. Tels par exemple, les *Yn Kang*, les *Tchu siang* du Honan avec lesquels nous verrons Shao-Hao faire un traité, les *Ta-Ting*, les *Wu-Huai* et les *Yu Tsao* du Shantung S. O, dont nous aurons également à parler dans un prochain article.

19. Nous allons maintenant serrer la tradition légendaire d'un peu plus près, en ayant soin d'indiquer la source de toutes les assertions et circonstances que nous allons mentionner.

— Sous le règne du roi Du-manh (1), l'un des successeurs de Shennung (= Sargon) dont la vertu était épuisée (2) après soixante-dix générations (3) (c.-à-d. règnes successifs), ses princes et ministres devinrent oppressifs et voulurent empêcher les tribus Baks de se procurer du sel (4) à moins de payer des taxes fort lourdes (5).

— *Hu Nak-Khunte* (mod. Yu Nai Hwang-ti) de la famille *Kom sun* (6) du pays de *Sho-den* (7) (Suedin ?) était devenu à l'âge de 15 ans (8) chef des tribus Baks et s'était établi dans les montagnes des *Kom-gon* ou Kom-aux-longues-robes (9), dont il prit le nom. C'était vers 2332 av. n. è. (10), et pendant vingt-huit ans il régna sans difficultés (11). Ce fut alors (c.-à-d. vers 2304) que se produisit l'oppression en question et que l'autorité royale de Dumanh n'étant pas assez forte pour corriger les abus, le chef des Baks prit les armes, afin d'y mettre

(1) Hwang P'u-mi. — Pan Ku, *Tsien Han shu*, donne son nom et celui de son prédécesseur. — *She Ki*, K. 1, f. 2. com.

(2) Szema Tsien, *She Ki*, K. I, f. 2.

(3) She tze ; T. P. 78, 6 v.

(4) *Ti wang she Ki.*

(5) Sze ma Tsien, *ibid.*

(6) *B* 612-2077, *Kung sun.* — Sze ma Tsien, I, 1 v.

(7) Sze ma Tsien, I, v. — Hwang P'u-mi ; T. P., 79, 1 v.

(8) Lieh tze. — T. P., 79, 4 v.

(9) Hwang P'u-mi. — *She ki*, I. 2.

(10) Hwang P'u-mi, *Ti wang she ki.*

(11) Lieh tze. — T. P., 79, 5.

fin. Les divers Princes se joignirent à lui tous en masse, et *Tchi-yu* (1) se trouva ainsi dans l'impossibilité de se battre (2). L'Empereur Sargonide essaya vainement de s'entendre avec les princes, mais ils se retirèrent tous près de Kom-gon (3) qui fit avancer son armée (4). Kom-gon régularisa les cinq éléments, ainsi que l'art de cultiver les cinq céréales, se concilia tous les peuples des quatre coins du monde, et donna ses ordres aux *tribus des* Ours (*hiung*), des Ours tachetés (*pi*), des Panthères (*p'i*), des *hiu* sauvages, des Renards (*tchu*) et des Tigres (*hu*) (5), avec lesquels il engagea la lutte contre l'Empereur dans la plaine de la Source remontante (*fan-tsiuen*) (6). Après trois *jours de* combats il réussit à faire respecter sa volonté (7).

20. *Tchi-yu*, toutefois resta rebelle et refusa d'obéir aux ordres impériaux (8) (et de laisser les Baks indemnes de molestations).

— *Tchi-yu* était dit-on l'un de quatre vingt un frères ; leur pays s'appelait *Ku-le* et leur année y était de dix mois ; ils étaient très habiles dans la fabrication des armes de guerre.

— Sur ce Hwang-ti appela ses armées et les Princes, et dans les plaines de Tuk-luh (9) (où nous reconnaissons facilement l'ancien nom du Tigre) attaqua Tchi-yu qui après 52 jours de combat fut poursuivi et tué par Sui-kin (10), d'autres disent (11)

(1) Ou *Tché-yu*, 9414-2213 *B*.

(2) Szema Tsien, I, 2.

(3) Dans les dialectes archaïques le nom de *Tchi-yu* est prononcé comme suit : *Shui-viüu* en Sino-Annamite ; *tch'i-yau* à Canton ; *tch'i iu* à Amoy ; *ts'z'-yù* à Shang-hai.

(4) Szema Tsien, I, 2 v.

(5) Peut-être anciennement *Ken-pe*, *Kiu-fu*, et *Tu-hu* comme noms propres.

(6) (7) Szema Tsien, I, 2 v.

(8) Szema Tsien, I, 2.

(9) *Tuk-luh*, 5029-13051 *B*, mod. *Tchoh luh* ; Sin.-Ann. *Trach-lôc* ; Canton, *Teuk-luk* ; Amoy, *Tok-lok* ; Shang-hai, *Tsok-lok*.

(10) Sze ma Tsien, I, 3.— Hwang P'u-mi, *Ti wang she ki* ; (T. P., 79, 2), dit 55 jours en y comprenant la bataille de 3 jours.

(11) Hwang P'u-mi. — *She ki*, Kiv. I, f. 3. — T. P., 79, 2.

par *Ung-lung* (1) dans la vallée de *Hung-li* (2), au pays de *Tsut-bi* (3). Tous les princes rendirent alors hommage à Komgon qui devint ainsi Fils du Ciel et succéda au Sargo- nide (4), sous le nom de Hu Nak-Khunte (5). Dans les parties de l'Empire non encore pacifiées, Nak Khunte se rendit et les mit en ordre, la paix revint ainsi partout. Il ouvrit des montagnes, perça des routes, et s'établit tranquillement dans des régions inexplorées (6), à l'est jusqu'à la mer (le Kukunor ?), etc.

III.

21. La presque totalité des traditions qui précèdent sont empruntées à la grande histoire que Szema T'an avait préparée au deuxième siècle avant notre ère et que son fils Szema Tsien coordonna et termina peu avant sa mort arrivée en l'an 85 av. J. C. L'auteur continue son récit en indiquant les quatre frontières chinoises connues de son temps comme étant les mêmes que celles du pays occupé par Hwang-ti. Il ne dit rien des circonstances de la migration des Baks, sur laquelle en général les légendes sont peu claires, à cause sans doute de la difficulté dans laquelle se sont trouvés les auteurs chinois euxmêmes de comprendre ce qu'elles signifiaient. Les sources auxquelles nous les emprunterons sont plus anciennes que Szema Tsien.

22. Il est probable que si les Baks ont été forcés de quitter

(1) *Shang Hai King*, XVII, 3. — mod. *Yng-lung*, 3110-13287 ; Sino-Ann., *Ung-lung* ; Canton, *Yng-lung* ; Amoy, *eng-leang* ; Shanghai. *yăng-lung*.

(2) Mod. *Hung-li*, 732-13125 ; Sino-Ann., *hung-le* ; Canton, *hung-li*, Amoy, *hieng-li*, shanghai, *h'iung-li*.

(3) Mod. *Tsiüeh-pi*, 7827-10996 ; Sino-Ann., *truyet-bi* ; Canton, *tsüt-pi* ; Amoy, *tswat-pi* ; Shanghai, *dzih-p'é*.

(4) Dans le texte de Szema Tsien, le nom que nous avons rendu par Sargonide est celui de *Yen-Ti*, l'un des appellatifs de Shen-nung ou Sargon ; ici c'est *Shen-nung-she*, Le Sargon. Ce fait d'emploi du nom du chef de famille pour son successeur ou descendant, est encore un trait emprunté à l'Asie Occidentale.

(5) Dans le texte chinois le nom est simplifié en Hwang-ti = Khunte. Cf. Sze-ma Tsien, I, 3.

(6) *Wei tch'ang ning kiü*. — Szema Tsien, I, 3 v.

la région où ils étaient installés, c'est que le succès n'avait pas couronné leurs efforts dans l'ordre chronologique indiqué par la légende, et que les mesures d'oppression ne furent en réalité que de la répression ; ou bien ce qui laisserait la légende indemne, il a du arriver que les *Tchi-yu* ont voulu prendre leur revanche, et que les Baks effrayés de leurs menaces et de leurs préparatifs, se sont précipitamment enfuis. Ils ont du certainement avoir un motif puissant pour émigrer ainsi dans les régions inexplorées dont parle la légende.

23. Les Baks émigrants n'étaient pas nombreux et ne se composaient guère, selon les apparences, que de l'élite de la nation, ceux qui avaient le plus à craindre des représailles. La date de leur migration est environ 2304-2303 av. n. è., puisque Nak-khunte monté sur le trône en 2332 avait régné 28 ans sans troubles. La route, qu'ils suivirent tout d'abord, se dirigeait vers le Nord-Est, ainsi que le montre le changement qu'ils ont fait subir aux symboles chaldéens des points cardinaux empruntés par eux en même temps que les signes de l'écriture (1). En outre une vieille tradition que nous avons reportée ailleurs assignait le dos au Sud-Ouest pour la position que prenaient les anciens rois, avant que celle, le dos au nord, eût été adoptée (2). Si comme tout l'indique les Baks se trouvaient dans le voisinage de l'Elam, le nord-est est la seule direction qu'ils pussent prendre pour échapper aux poursuites ou aux persécutions des Tchi-yu, apparemment un peuple sémitique, et de l'état Sargonide dont Dumanh était Empereur, dans lesquels nous devons sans doute reconnaître deux états de la Susiane et du Nord-Ouest, avoisinant les monts Bakhtyari et la chaîne du Zagros. Nous connaissons trop peu l'arrange-

(1) Cf. T. de L., *Shifting of the names and symbols of the points of space from Chaldœa to China as evidence of the S. W. Asiatic Origin of early Chinese civilisation*, lu au IXe congrès International des Orientalistes tenu à Londres en Septembre 1892.

(2) *Ibid.* Est-ce aussi une survivance du même genre qui fait placer au Nord-Ouest ou au Sud-Est, les *tchen-wu* ou monuments protecteurs aux angles des villages, monuments dont parle A. Williamson, *Journeys in North China*, vol. I, p. 322-323.

ment politique de ces régions à l'époque en question pour essayer quelques suggestions ou identifications.

24. Mais il existe une importante coïncidence entre la fuite des familles Bak sous le commandement de Hu Nakkhunte, et les hauts faits de Kudur Nakkhunte roi d'Elam. Tous deux étaient contemporains, et si comme tout semble l'indiquer le chef des Baks était feudataire du roi d'Elam, il ne saurait avoir pris avec l'approbation de ce dernier un titre royal le plaçant comme lui sous l'égide de Nakkhunte le chef des dieux que nous voyons avoir toujours été réservée au roi suzerain. Les événements de cette période parmi les différents états dont l'agglomération formait alors le royaume d'Elam, nous sont fort peu connus, mais ils ont dû être assez importants. Kudur-Nakkhunte fut un grand conquérant, et il n'est pas surprenant que les Baks, s'ils pensaient comme leurs descendants de l'extrême orient que la prudence est la meilleure partie de la valeur, aient fait en sorte de se mettre à l'abri de ses atteintes. Moins de vingt ans après leur départ, il avait conquis la Chaldée Méridionale, y compris sa principale cité Erech et emporté à Suze la statue de la déesse Nana. Assurbanipal en 650 av. n. è. rapportant cette statue en Babylonie, disait qu'elle avait été emportée 1635 auparavant, soit vers 2285 av. n. è.

25. La route suivie par les Baks pour s'éloigner d'un voisinage devenu dangereux par suite de leur rébellion et apparemment aussi de succès temporaires, a dû, ainsi que nous l'avons déjà vu, être celle du Nord-Est. Une autre considération qui devait en effet les pousser à prendre cette route, c'est, qu'elle était déjà ouverte, étant celle du Jade-Néphrite de Khotan, dont plusieurs articles ont été trouvés dans les ruines d'Ur, l'une des plus anciennes villes de Chaldée (2). Les plus vieux

(1) Les informations modernes les plus complètes sur le pays des Bakhtyari, connus depuis le temps des Achéménides, se trouvent dans l'important ouvrage de George N. Curzon, *Persia and the Persian question*, 1892, vol. II, p. 282 sq.

(2) Cf. O. Schoetensack : Zeitschrift für Ethnologie, 1887, Berlin, p. 125-126. — R. Virchow, *Assyrische steinartefakte*, *Namentlich solche aus Nephrit* : ibid. vol. XIX, p. 456-461 ; *Nephrit-Ring from Erbil, Mesopota-*

souvenirs des Baks se trouvent d'un autre côté rattachés à cette même ville par le nom du roi Dungi, si comme je le pense ce Dungi doit être identifié avec le Damki (moderne Tsang-hieh) sous le règne ou par les soins duquel l'art de l'écriture leur fut révélé, ainsi que je l'ai expliqué dans mon mémoire sur les vieux caractères de la Babylonie et les caractères primitifs chinois, leurs dérivés. Le nom de ce personnage est énuméré parmi les noms royaux de la neuvième période. Or Dungi était roi de Ur. L'importance toute exceptionnelle prise par le Jade dans toutes les traditions et notions chinoises semble indiquer que ce minéral précieux leur était déjà connu lorsqu'ils ont commencé à exister comme nation (1), et il n'est peut-être pas trop hardi de supposer qu'ils étaient dès l'origine établis sur la route du Jade, si même un certain nombre d'entr'eux n'étaient pas engagés personnellement dans ce trafic (2). La route qu'ils suivirent dut être donc celle du Khorassan ; passant par Meshed, Bactres, Tashkend, Kashgar et Khotan.

26. Une identification sûre de ce peuple *Tchi-yu* qui s'opposa à la migration des familles Baks, tout désirable qu'elle soit, paraît difficile tant que de nouvelles découvertes de textes cunéiformes dans les régions frontières de l'Elam et de l'Assyro-Babylonie au Nord-Est, n'auront pas fourni d'indications sur les peuples qui les occupaient. Il n'y a pas à douter que ce vide dans nos connaissances sera rempli à quelque jour. Nous n'en

mien : ibid. XXIII, p. 81. Une nouvelle preuve du commerce du jade de Khotan avec l'Asie Occidentale dans la haute antiquité a été fournie par la découverte faite par Schliemann à Hissarlik, dans les ruines les plus anciennes, de haches en *néphrite blanche*, laquelle ne saurait provenir que de Karakash. Il a trouvé également des haches en jade vert, mais des gisements de ce dernier ayant été trouvés en Silésie, Suisse, Styrie (et Bretagne) l eût été possible de mettre en doute l'origine orientale de ces dernières. Cf. *Schliemann's Excavations*, par Dr C. Schuchhardt (London, 1891) p. 38. — Wang tze nien, *Shih y ki* au 4° siècle, raconte que du temps de Shen-nung (= Sargon) on avait du jade de *Shih-lin* (?). Je n'ai pas trouvé jusqu'ici la source à laquelle Wang tze-nien a emprunté cette tradition. Il ajoute que le nom de ce jade était *ye-ming*.

(1) G. Schlegel, *Uranographie chinoise*, p. 788, a déjà remarqué qu'il n'y a aucune époque chinoise où le jade n'était pas connu et travaillé.

(2) Cf. T. de L., *Origin of the early chinese civilisation* ch. VI, sect. *b*.

voulons comme preuve que les découvertes récentes faites dans le pays du Lulubi ou Ellibi, qui montrent que la civilisation Babylonienne s'était étendue jusque là avant l'époque de Gudea. Quelques conjectures sont toutefois permises sur ces *Tchi-yu* ou plutôt *Shi-vu*, forme ancienne du nom indiquée par le phonétisme des dialectes archaiques.

C'était apparemment un peuple sémitique ; ainsi que l'indique leur année de dix mois et *Tsut-bi* nom géographique dont la seconde syllabe rappellerait aussi le mot sémitique, *bet*, *bit*, maison, demeure, qui se rencontre si fréquemment dans les noms de lieux. D'une autre part *Shi-vu* est peut-être une ancienne transcription altérée du nom des *Zamua* ou *Zavua* dont il est question à plusieurs reprises dans la grande inscription de Assur-natsir-pal (883-858 av. n. è.) (1). Quant au nom de *Ku-le*, ce n'est peut-être autre chose qu'une transcription approximative de *akharru* le pays de l'Ouest, comme orientation géographique, que les Baks auraient pris pour un nom propre (2).

27. Nous avons énuméré ailleurs les traces que le voisinage de l'Elam a laissées dans les traditions apportées en Chine par les Baks, depuis le titre de Hu Nak-Khunte pris par leur chef, à l'instar des Rois Elamites, jusqu'aux noms de divinités secondaires.

Il n'y a donc pas lieu de les répéter ici, il nous faut seulement ajouter de nouveaux faits. Les Baks ainsi que nous l'avons vu dans le *Babylonian and Oriental Record* de Mars 1889, ont introduit en Chine environ 120 items de la civilisation Chaldéo Elamite. Nous les avons énumérés selon qu'ils appartiennent : 1) Aux Sciences et aux Arts ; 2) à l'Ecriture et à la Littérature ; 3) aux Institutions politiques et à la Religion ; 4) aux Traditions et aux Légendes. Cette liste que nous avons publiée à

(1) Inscript., col. II, ll. 24, 51, 61, 78, 80, 84. Cf. A. H. Sayce, *The standard inscription de Assur-natsir-pal*, pp. 128-177, Records of the Past, n. s. vol. II, 1890.

(2) Cf. T. de L., *The Loan of Chaldeo-Elamite culture to Earby China*, 1892, par. 48.

correction est déjà susceptible de recevoir des additions. Ainsi de nouvelles recherches nous ont montré que, outre la culture du froment et de l'orge (1), les Baks ont importé avec eux l'ail ou *suan*, le poireau ou *kin*, la prune du *mei*, etc. tous indigènes dans l'Asie Occidentale. En fait de métaux ils connaissaient l'or, l'argent, le cuivre, le plomb, et l'étain ou l'antimoine, mais pas le fer, ni le bronze. Ils ont introduit également la double-flûte (*Kwan*), la flûte en terre cuite, une sorte de luth, une espèce de tambour, etc. S'ils ont importé l'art de construire en briques qui est particulier à la même région, ils n'ont certainement pas introduit l'architecture en pierre qui leur a été pendant bien longtemps étrangère. Et d'après les principes et modes de construction traditionnelles chez eux, ainsi que la forme particulière de leurs demeures et monuments (2), qui s'est perpétuée comme tant d'autres choses en Chine sans grand changement jusqu'à nos jours, nous devons croire que ces premiers civilisateurs étaient originaires d'un pays où les arbres et bois de construction ne manquaient pas et avaient donné un cachet particulier à leur architecture.

Nous pouvons remarquer aussi comme une autre trace de la situation géographique de la première patrie de ces civilisateurs, une curieuse explication traditionnelle de la signification idéographique du symbole *peh*, le Nord d'aujourd'hui, auquel le souverain chinois tourne le dos. Il est dit que ce signe représente des sommets montagneux au-dessus, ou à l'arrière, desquels se trouvait une mer (3). Or comme ce symbole alors que les Baks étaient dans l'Asie Occidentale représentait le Sud-Ouest, l'explication s'appliquerait parfaitement à la région

(1) T. de L.. *Wheat Indigenous to Mesopotamia carried to early China*, 1888, B. O. R., II, 184-192. — Alph. de Candolle, *The Wheat indigenous in Mesopotamia :* ibid., p. 266. — Les familles Baks ont introduit en même temps en Chine le *suan* ou ail, le *kin* ou poireau, le *mei* ou prune, et autres tous originaires de l'Asie occidentale et mentionnés dans le calendrier de la dynastie des Hia, 2000 av. n. è.

(2) Cf. sur le caractère général de l'architecture chinoise J. Edkins, *Chinese architecture :* J. Ch. Br. R. R. S., 1890, vol. XXIV, p. 253-288. — S. Ritter van Fries, *The tent theory of chinese architecture* : ibid., p. 303-306.

(3) Cf. J. Chalmers, *Origin of the chinese.*

montagneuse de l'Elam à laquelle les Baks tournaient le dos, et à l'arrière de laquelle se trouve une mer, c'est-à-dire le Golfe Persique.

28. Le nom de Bak comme dénomination ethnico-géographique a toujours été fort connu dans toute la région asiatique à l'est de l'Assyro-Babylonie ; *Bakhtiari*, *Bagistan*, *Bagdad*, *Bakhdi* en sont des exemples : et il a même été trouvé qu'un prince Elamite s'appelait Khumba du pays des Baks (1), ce qui prouve que le nom était bien en effet attribué à certaines populations de la région. D'une autre part, ainsi que je l'ai montré ailleurs, le nom de Hia, forme moderne contractée et usée, était jadis prononcé à peu près *Ketsa* (2), et par conséquent ne semble avoir été autre chose qu'un souvenir du nom même des Kassi (ou Kassites) par lequel étaient connus les Elamites (3). Ceci résume à peu près ce qui dans l'état actuel de nos recherches il nous est permis de dire à l'égard de leurs appellatifs. Les familles Baks était leur nom collectif, et *Ketsa*, réduit à *Hia* (4) de nos jours, était le nom d'une partie d'entre-elles.

29. Quant à leur type physique nous n'en apprenons quelque chose que d'une manière qui pour être indirecte n'en est pas moins assez précise. Dans un mémoire spécial (5) sur les Têtes Noires en Babylonie et dans la Chine ancienne j'ai fait remarquer que l'expression « peuple aux cheveux noirs » par laquelle a été rendu l'ancien terme *li-min* est une exagération moderne non justifiée par la signification propre des deux mots. Elle est vraie aujourd'hui, mais elle ne l'était pas dans l'antiquité. Les Baks avaient introduit avec eux l'expression Babylonienne traditionnelle de « Têtes Noires » pour indiquer la partie forte et capable de la population, et l'ont rendue en Chine par le

(1) Cf. T. de L.. *Les langues de la Chine avant les Chinois*, pp. 120-121 et *addit.* p. 159 citant M. W. St. Chad Boscawen.

(2) L'orthographe varie en Ku-wen, où nous trouvons : Kiet-su, Ken-su, Kit-sao, etc. cf. Aussi *Les langues de la Chine*, p. 121.

(3) Sur ce nom cf. J. Oppert. *La langue Cissienne ou Kassite, non Cosséenne* : Zeitschrift für Assyriologie, 1888, vol. III, p. 421-423.

(4) Avec les clefs 27, 30, et 76 le caractère *Hia* (1780 *B*) a conservé la prononciation plus archaïque de *Sha*.

(5) *The Black heads of Babylonia and ancient China.*

terme *li-min* qui signifie ingénieusement le peuple fort et capable que le soleil du travail des champs a noircis. En effet, ils ne pouvaient l'exprimer autrement puisqu'ils n'avaient ni les cheveux noirs, ni la peau foncée. Dans les premiers temps de leur établissement dans la Terre des Fleurs, une fille se trouva naître avec les cheveux noirs, dans une des principales familles Bak ; la chose fut regardée comme un évènement extraordinaire et elle fut sur nommée la Noire. L'ancienne littérature, prose et poésie, fait l'éloge des cheveux abondants et bouclés, mais pas de cheveux noirs. Leurs yeux étaient bleus, puisque lorsqu'il s'agit pour eux de donner un nom écrit à l'indigotier, à la plante produisant le bleu qu'ils trouvèrent en Chine, appelée *lam*, ils l'écrivirent idéographiquement « la plante des yeux » (*Muh-tsao*, en un seul caractère composé). D'après les descriptions du *Shi king*, ils avaient le teint blanc et fleuri ; et selon les traditions des *Tchuh shu ki nien*, leurs plus anciens chefs avaient la partie inférieure de la figure plus large que le haut ; en outre les yeux relevés et les arcades zygomatiques développées étaient regardés comme des signes de fausseté et de cruauté.

30. Nous pouvons donc inférer de ce qui précède que les familles Bak civilisatrices de la Chine avaient les yeux bleus et le teint clair, et qu'elles n'avaient ni les cheveux noirs ni les zigomas développés. Le type actuel des Chinois est le résultat du mélange des populations indigènes du sud avec les nombreux peuples Tatares et Mongols du nord qui ont contribué à former la population. Les immigrants civilisés les Baks n'étaient pas assez nombreux pour avoir laissé des traces permanentes de leur type physique.

Dans un second article, nous passerons en revue les traditions et légendes qui se réfèrent à la migration du Nak-Khunte chinois avec les familles Baks à travers la Kashgarie et le pays du Jade, le Kuen-lun, les Kiung-shan, leur arrivée dans la région méridionale du Kansuh où se trouve aujourd'hui la préfecture de Kung-tch'ang et où la légende montre le tombeau de leur premier ancêtre, et leur établissement dans le bassin Oriental du Fleuve Jaune.

TERRIEN DE LACOUPERIE.

Londres, Octobre 1892.

LE VŒU DE JEPHTÉ

(Juges XI 29-40).

(Suite).

B — La polémique des prophètes, en particulier de Jérémie et d'Ezéchiël, contre les sacrifices d'enfants, mérite bien que nous nous y arrêtions un instant.

Nous y voyons s'affirmer avec une ardente éloquence les principes qui règnaient à cet égard parmi l'élite religieuse du peuple d'Israël. Il est vrai que nous nous trouvons à la fin du 7e siècle. Les pures doctrines auxquelles s'élèvent les guides spirituels de la nation, n'étaient, dit-on, que le terme d'une évolution constante, accomplie au cours de plusieurs siècles et dont les progrès avaient été marqués avant tout par la grandeur toujours croissante des conceptions religieuses et morales de ceux qui tenaient la tête du mouvement. Chez la foule, la force de la coutume traditionnelle avait arrêté ou retardé la marche des idées. Aussi, dans le conflit qui éclate entre le peuple et les prophètes à partir du 8e siècle, est-ce le peuple qui a raison au point de vue purement traditionnel ; c'est lui qui a gardé le plus fidèlement, malgré un certain mélange d'éléments hétérogènes, les croyances et les coutumes anciennes. Dans la carrière que le Jahvisme a parcourue grâce à ses développements successifs, les prophètes représentent le point d'arrivée, le peuple est resté plus près du début. — Avant tout examen des données de l'histoire, cette théorie évolutioniste a contre elle une grave objection : c'est que les prophètes eux-mêmes n'ont absolument aucune conscience de la situation qui leur est faite. Les prophètes n'ont point pour objet principal

d'enseigner ni d'instruire ; ils ne remplissent point le rôle de docteurs, d'innovateurs ou d'apôtres, cherchant à élever le peuple à la hauteur de leurs idées ; du premier moment où nous les voyons sur la scène, ils ne revendiquent qu'une chose, c'est le privilège de représenter la tradition dans toute sa pureté ; ils accusent le peuple d'infidélité et d'apostasie, ils en appellent contre le peuple à ses propres souvenirs et à sa conscience ; ils ne font que lui rappeler, avec leurs conséquences et leur sanction, des vérités supposées connues et admises de tous. Etaient-ils victimes inconscientes d'une perpétuelle illusion, d'une sorte de mirage qui leur faisait envisager les origines religieuses et la tradition d'Israël sous le jour de leurs propres idées, à travers le prisme de doctrines plus récentes ? Mais ils vivaient mêlés à la foule, trop souvent rebelle à leurs avis, et au sein de laquelle la véritable tradition nationale n'aurait jamais cessé de se maintenir et de s'affirmer vivante autour d'eux ! Comment s'expliquer dans ces conditions l'illusion dont on nous parle ? Si la foule avait raison au point de vue traditionnel, les prophètes devaient infailliblement sentir que leurs enseignements étaient nouveaux.

Le langage que tiennent les prophètes au sujet des sacrifices humains, constitue d'ailleurs une donnée très importante pour la saine appréciation du Jahvisme populaire lui-même et c'est à ce point de vue que nous avons à le considérer. Nous avons dit qu'au témoignage de Jérémie et d'Ezéchiël la barbare coutume était liée à la pratique des cultes étrangers. « Les enfants de Juda ont commis le mal sous mes yeux, dit Jéhova ; *ils ont placé leurs abominations* (1) *dans la maison décorée de mon nom, pour la souiller ! Ils ont élevé les autels de Topheth dans la vallée du fils de Hinnom afin d'y livrer au feu leurs enfants et leurs filles*, choses que je ne leur ai point ordonnées et qui ne me sont jamais venues à la pensée ! » (2) Déjà dans ce passage Jérémie associe clairement l'abus monstrueux qu'il condamne, à l'idolâtrie. Les derniers mots pourraient

(1) Une dénomination de mépris donnée aux idoles.
(2) Jér. VII 30-31.

faire croire que ce culte s'adressait aussi à Jéhova, contrairement à sa loi (1) ; en réalité ils ne permettent nullement cette interprétation. Ecoutons comment le prophète parle au ch. XIX v. 3 ss., où la même protestation se fait entendre et est motivée de la même manière : « Ecoutez la parole de Jéhova, rois de Juda et habitants de Jérusalem ; ainsi parle Jéhova des armées, le Dieu d'Israël : Voici que j'amène sur ce lieu (2) un désastre qui fera tinter les oreilles à quiconque l'entendra, *parce qu'ils m'ont abandonné, parce qu'ils ont aliéné ce lieu et qu'ils y ont brûlé l'encens en l'honneur de dieux étrangers qu'ils ne connaissaient point, eux, ni leurs pères, ni les rois de Juda ! Et ils ont inondé ce lieu de sang innocent ! Ils ont bâti des autels à Baal pour y offrir leurs enfants en holocauste à Baal, choses que je ne leur ai point ordonnées et qui ne me sont jamais venues à la pensée !* » Il est évident qu'en cet endroit, absolument parallèle à celui du chap. VII, la dernière parole n'est qu'un amer et douloureux reproche adressé aux idolâtres qui oublient Jéhova. D'ailleurs l'autel de *Topheth* dont il est question au ch. VII de *Jérémie* est explicitement renseigné comme un autel élevé à Moloch 2 R. XXIII, 10. — Ezéchiël n'est pas moins explicite : « Et il est arrivé, parole de Jéhova le Seigneur, il est arrivé que tu as pris tes enfants et tes filles que tu m'avais engendrés, et à eux (*aux dieux étrangers*) tu les as donnés à dévorer ! Etait-ce peu pour ton infidélité adultère ? Tu as immolé mes enfants et tu les as donnés à eux, en les livrant au feu ! » (3) Et au ch. XX v. 30, 31 : « C'est pourquoi tu diras à la maison d'Israël : ainsi parle Jéhova le Seigneur : Vous vous couvrez de souillures, vous aussi, dans la voie de vos pères ; vous aussi, *vous vous livrez au culte adultère de leurs abominations !* Et dans la présentation de vos offrandes, *quand vous livrez vos enfants au feu, vous vous souillez, aujourd'hui encore, au culte de toutes vos idoles !* » (4)

(1) Smend *Der Prophet Ezechiël* p. 132 ; Stade *Geschichte des V. Israël*, I p. 610.
(2) Le temple.
(3) XVI 20-21, cfr. v. 36.
(4) Sur ce passage Smend écrit : « *Naturellement* le prophète veut parler ici .... d'un culte rendu à Jahvé et les idoles visées ne sont autre chose que les ima-

Au chapitre XXIII, Ezéchiël accable de ses invectives sanglantes les peuples d'Israël et de Juda qu'il présente sous la figure allégorique de deux sœurs, Ohola et Oholiba, également coupables. Voici comment il s'exprime au v. 36 s : « Et Jéhova me dit : Fils de l'homme, veux-tu juger Ohola et Oholiba et étaler contre elles leurs crimes au grand jour ? Elles ont commis l'adultère, leurs mains sont couvertes de sang ; *elles se sont livrées au culte adultère des idoles et leurs enfants, qu'elles m'avaient engendrés, elles les leur ont donnés à dévorer !* Voici encore ce qu'ils ont fait contre moi : ils ont profané mon temple en ce jour, ils ont violé mes sabbats *et tandis qu'ils immolaient leurs enfants à leurs idoles*, ils entraient dans mon temple en ce jour pour le profaner, » etc.. Au chap. LVII v. 5 d'Isaïe, nous lisons de même : « N'êtes-vous point les enfants du crime, la progéniture du mensonge, *vous qui trouvez vos délices dans le culte des dieux sous tout arbre vert, immolant les enfants sur le bord des cours d'eaux sous les crevasses des rochers...* » — On le voit, l'usage inhumain des sacrifices d'enfants est partout condamné comme essentiellement idolâtrique et inhérent au culte des dieux étrangers. Nous savons que les peuples Cananéens et Phéniciens, dans la mère-

ges de Jahvé ». Smend en appelle au v. 26 ; nous nous proposons de consacrer à l'examen de ce fameux verset une notice spéciale. Quant au v. 31 dont il s'agit à présent, rien n'est moins naturel que l'interprétation de Smend. 1° Ezéchiël accuse ses contemporains de se livrer encore au culte *des idoles de leurs pères ;* or, dans le passage du même discours où Jéhova rappelle les crimes des pères, ces idoles sont nommées *les idoles de l'Egypte*, c'est-à-dire *des dieux étrangers* (vv. 7, 8) ; cfr. XXIII 8. 2° Dans tous les autres passages où Ezéchiël s'élève contre les sacrifices d'enfants, cette pratique est toujours associée au culte *adultère* des idoles, c'est-à-dire *au culte des dieux étrangers ;* Jéhova est mis formellement en opposition avec *les idoles* auxquelles on immole *ses* enfants ; on n'a qu'à lire les endroits que nous reproduisons dans le texte. Smend lui-même admet la conséquence dans son commentaire sur XXIII 36-39 (p. 165) ; ce commentaire vaut la peine qu'on le lise ; pour satisfaire la théorie de Smend, il faut qu'Ezéchiël, au ch. XXIII 36-39, tout en parlant *du culte antique de Jahvé*, présente ce culte comme *rendu à des dieux étrangers.* Veut-on nous faire croire qu'Ezéchiël ne s'entendait pas lui-même ? 3° Dans notre passage aussi, au v. 30, le culte des idoles auquel se rattachent sans aucun doute les pratiques mentionnées au v. 31, est nommé un culte *adultère ;* c'est-à-dire qu'il s'agit d'un culte rendu *à des dieux étrangers.*

patrie comme à Carthage, honoraient certaines divinités par ces offrandes aussi contraires à la nature que révoltantes pour la raison (1). C'est surtout dans le culte de ces mêmes divinités, que le peuple de Jéhova, violant la loi de son Dieu pour se prostituer aux idoles, suivant l'énergique langage des prophètes, se livrait lui aussi à ces horreurs dans la seconde moitié de l'époque des rois.

Jamais les prophètes n'affirment ni ne supposent que les Israélites aient voulu honorer Jéhova lui-même de cette manière. Nous avons vu plus haut que les deux passages d'Osée et de Michée, où l'on prétend parfois découvrir des échos d'un pareil abus, ne souffrent point cette interprétation. Il est certain d'ailleurs que si le culte populaire de Jéhova avait été entaché de cette souillure, les prophètes n'auraient pas manqué de protester hautement de la part du Dieu qu'ils représentaient, contre l'injure faite à son nom ; car ils ne ménagent point les critiques et le blâme sur la manière dont Israël honore son propre Dieu. Jéhova ne proclame-t-il pas par leur bouche qu'il rejette les victimes qu'on lui offre ; qu'il est rassasié de la graisse et du sang des taureaux, des agneaux et des boucs ; que l'encens qu'on lui brûle lui est abominable ; qu'il ne veut plus de néoménies, de sabbats, de fêtes et de solennités célébrées en son honneur ? (2) « Ajoutez vos holocaustes à vos victimes, dit-il chez Jérémie (3), et mangez-en les chairs ; car ce n'est point de cela que j'ai parlé à vos pères ; ce n'est point au sujet des holocaustes et des victimes que je leur ai donné mes ordres, le jour où je les ai fait sortir de la terre d'Egypte. Ce que je leur ai commandé, c'est ceci : Ecoutez ma voix et je serai votre Dieu et vous serez mon peuple. » Le culte tel que le peuple le lui rend est réprouvé par Jéhova comme une intolérable superstition ; non seulement elle ne sauvera point la nation coupable, elle excite plutôt la colère divine : « parce que ce peuple s'approche de moi avec des louanges à la bouche, et

(1) Baudissin, *Jahve et Moloch*, p. 50 s.
(2) *Isaïe* I 11 ss.
(3) VII 21 s.

qu'il m'honore de ses lèvres alors que son cœur est loin de moi, voilà pourquoi je ferai de ce peuple un exemple étonnant... » (1). Si l'infidélité d'Israël fait dire aux prophètes que les fêtes sacrées sont pour Jéhova un objet de « haine et de dédain » (2), avec quelle insistance n'auraient-ils pas exprimé son aversion pour les infamies dont on aurait souillé son propre culte ! Ezéchiël, dans un des passages reproduits plus haut, signale comme une profanation du temple, la seule présence dans son enceinte de ceux qui venaient de pratiquer les sacrifices criminels dont nous parlons, en l'honneur des divinités étrangères. L'auteur des *Rois* (3) ne cache point la faute dont Israël s'est rendu coupable envers son Dieu en le représentant sous l'image du taureau, dans les sanctuaires illégaux de Dan et de Samarie ; il la proclame en toute occasion comme motif de la réprobation qui a atteint la nation infidèle ; — mais en même temps, au ch. XVII v. 16, 17, il associe à son tour les sacrifices d'enfants au culte idolâtrique de Baal.

On se demande pourquoi les Israélites, au milieu des débordements attestés par les écrivains sacrés, se gardaient d'offrir à Jéhova des victimes qu'ils devaient considérer comme infiniment plus précieuses que « la graisse et le sang » des animaux ? Ce n'était point sans doute par pur respect pour quelque loi positive, puisque leur idolâtrie même constituait une transgression flagrante de la loi fondamentale.

La seule explication possible de la conduite des idolâtres envers Jéhova, c'est qu'ils avaient gardé la conscience que celui-ci n'agréait point les sacrifices humains. Si l'on admet, ce que l'histoire sainte proclame d'ailleurs avec une évidence à laquelle Stade était obligé de se rendre, que depuis l'origine les sacrifices d'enfants étaient inconnus chez les Israélites ; que Jéhova se réservait à lui seul le droit de disposer de la vie humaine ; que de ce chef, dans la religion de Jéhova, la défense de tuer, de répandre le sang innocent, était absolue et ne souf-

(1) id. XXIX 13.
(2) *Amos* V 21.
(3) I R. XII 28 ss. et *passim* dans la suite de l'histoire.

frait point l'exception du meurtre accompli en l'honneur de la divinité, alors on comprend sans aucune peine que les barbares adorateurs de Moloch n'aient point poussé la folie jusqu'à offrir leurs enfants au Dieu qui réprouvait ces sacrifices ; — si l'on prétend au contraire, en dépit de l'histoire, que la tradition nationale chez les Hébreux n'était point opposée à cet abominable usage, on n'expliquera jamais pourquoi le peuple de Jéhova, à une époque où il semble s'y être livré avec un vrai délire, crut devoir réserver ses enfants à des divinités étrangères et ne songea point à présenter ces offrandes précieuses à son propre Dieu, dont le culte devait s'allier à ses superstitions. Il faut, nous semble-t-il, que le sentiment que l'on avait de l'aversion de Jéhova pour ces pratiques fût bien profond, il faut qu'il reposât sur des motifs déterminés, de nature à produire une impression forte, qu'il fût le fruit d'une tradition non équivoque, pour que le culte sanguinaire de Moloch ne fût point transporté par ses adhérents dans le domaine du Jahvisme.

Nous nous sommes arrêté assez longuement à ces considérations générales ; elles ne sont pas, croyons-nous, sans utilité pour le sujet que nous traitons. Elles établissent non seulement le droit, mais le devoir, pour ceux qui croient au sacrifice sanglant de la fille de Jephté, de chercher au moins à rendre compte par des raisons ou des circonstances spéciales, de ce fait unique, de cet acte qui se trouve en opposition formelle avec les principes et la tradition historique de la religion nationale des Hébreux.

C. — Ces explications, on les a cherchées, et voici ce qu'on a trouvé. Jephté, dit-on, avait passé sa vie dans le voisinage des Ammonites, dont le dieu national était Milcom que l'on honorait par des sacrifices d'enfants ; au reste les Ammonites sont cités parmi les peuples dont les Israélites avaient servi les dieux avant l'avènement de Jephté (1). C'est ainsi, on se le rappelle, que Baethgen expliquait le sacrifice humain offert à Jéhova par le juge d'Israël (2). Baudissin fait valoir les mêmes

(1) *Jud.* X 6.
(2) *Beitraege* p. 221.

considérations (1). D'autres, tels que Diestel (2) et Kittel (3), nous font remarquer que Jephté, avant le choix qui le mit à la tête du peuple, était un guerrier au caractère rude et brutal, un aventurier se livrant au pillage avec les bandits dont il était le chef. Il faut faire d'ailleurs la part des mœurs grossières du temps. Reuss tenait compte lui aussi de ces circonstances (4). — On nous dit encore que le fait est raconté par le narrateur sacré lui-même comme extraordinaire (5).

Ce dernier point est capital. De l'exactitude de cette assertion dépendra en grande partie l'accueil que l'on fera aux explications proposées. Mais il faut s'entendre tout d'abord sur la portée que l'on attache à l'appréciation énoncée du récit biblique, et sur le fait précis auquel on entend l'appliquer. — Veut-on dire simplement que les circonstances dans lesquelles le vœu de Jephté et son exécution eurent lieu, nous obligent à croire, ou tout au moins nous permettent de supposer qu'un sacrifice de cette nature était chose rare, bien que conforme à l'esprit du temps et de la nation, les circonstances en question étant données ? C'était la manière de voir de Kuenen et de Renan. Elle nous dispenserait de tout examen ultérieur touchant les dispositions personnelles, le caractère, l'éducation ou les habitudes de vie de Jephté ; ces considérations deviendraient parfaitement superflues. Mais la thèse impliquée dans le jugement dont nous venons d'entendre les termes, nous paraît incompatible avec l'histoire religieuse d'Israël. Cette thèse pose en principe que le sacrifice humain était reçu dans le Jahvisme ; nous avons vu que toutes les données dont nous disposons portent à la conclusion contraire. — En soutenant que l'évènement raconté au ch. XI des *Juges* est présenté comme extraordinaire, veut-on dire que l'acte attribué à Jephté est décrit comme un fait exceptionnel, unique, dont il serait téméraire de

(1) *Jahve et Moloch* p. 61.
(2) Art. *Jephta* ap. Riehm.
(3) *Geschichte der Hebräer* l. c.
(4) *Geschichte der H. Schriften A. T.* p. 123
(5) Bertheau in h. l.

rendre la religion de Jéhova responsable à aucun titre ? Nous accordons volontiers que le récit biblique expose comme un cas entièrement personnel le malheur imprévu de la rencontre de Jephté avec sa fille et l'accomplissement *sur la fille* du vœu solennel prononcé par son père. Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Ce qui est en question avant tout, c'est l'engagement même pris par Jephté. Celui-ci promet à Jéhova de lui donner *le premier homme* qui viendra à sa rencontre ; c'est ainsi, comme nous l'avons rappelé plus haut, qu'il faut entendre la formule du vœu. Abstraction faite des conséquences personnelles que le vœu entraîna pour son auteur, peut-on découvrir dans le récit biblique, soit à l'occasion de la parole prononcée avant la bataille, soit dans les circonstances qui en accompagnèrent l'exécution, des indices de nature à faire envisager la conduite de Jephté comme tout à fait exceptionnelle et unique ? Nous avouons n'avoir nullement ressenti cette impression. Il nous semble même qu'une lecture un peu attentive de notre épisode et une considération impartiale de la manière dont il est raconté, font douter beaucoup de la valeur des explications rapportées plus haut.

Il peut être vrai que les Ammonites honoraient Milcom par des sacrifices d'enfants ; il peut être vrai que Jephté s'était trouvé en relations spéciales avec ce peuple ; nous accordons enfin que les Israélites avaient pratiqué le culte du dieu national d'Ammon, comme ils le firent encore plus tard sous le règne de Salomon, au rapport du premier livre des *Rois* XI, 5, 7, 33. Mais outre qu'il ne suivrait point de là que Jephté ou les Israélites eussent pratiqué envers Milcom lui-même l'usage des sacrifices humains, ce qui, à en juger par le silence très significatif des textes, ne semble pas être arrivé par exemple sous le règne de Salomon, on ne pourrait en aucun cas en inférer qu'ils se fussent empressés d'adresser de pareils hommages à Jéhova. Chaque culte avait ses rites particuliers dont le caractère était déterminé, soit par la coutume, soit par l'idée qu'on se faisait de la divinité à laquelle il se rendait. L'histoire atteste que le peuple d'Israël, se livrant au culte de Moloch,

n'en transportait pas les usages dans le culte de son propre Dieu. — Jephté avait été le chef d'une bande d'aventuriers ; cette qualité ne devait pas avoir pour son caractère moral ou religieux d'autres effets que chez David.

Il n'en est pas moins vrai, nous l'accordons, que les causes indiquées *pourraient* avoir eu, de fait, les conséquences que d'elles-mêmes elles *ne devaient point* produire. Examinons pour nous renseigner à ce sujet, le récit de la Bible.

Ici nous voyons tout d'abord Jephté se présenter comme un fidèle serviteur de Jéhova. C'est de Jéhova que le narrateur sacré lui fait attendre la victoire sur les Ammonites (v. 9). Aussitôt qu'il a pris le commandement, il s'établit à Mispa, et c'est là, devant Jéhova, qu'il « parle toutes ses paroles » (v. 11). — D'après Wellhausen (1) et Kuenen (2), le passage suivant qui s'étend du v. 12 au v. 29 et qui renferme la relation des messages échangés entre Jephté et le roi des Ammonites, serait de composition plus récente. Ce n'est qu'au v. 30, disent-ils, où se trouve exposé le vœu prononcé par le héros, que nous lisons « les paroles » dont il est question au v. 11 ; dans le texte primitif le v. 30 devait donc se rattacher immédiatement au v. 11. Nous pouvons nous dispenser de discuter ici ce point de critique littéraire. Remarquons toutefois qu'il faut être de très bonne volonté pour reconnaître dans le v. 30 la suite au v. 11. Est-il possible de comprendre « *toutes les paroles* » du v. 11, de la formule du vœu rapportée au v. 30 ? S'il fallait donner à cette expression une application spéciale, il serait infiniment plus naturel, quoi qu'en disent les critiques dont nous venons d'entendre l'avis, de la rapporter aux messages répétés que Jephté adressa au roi des Ammonites. — Dans tous les cas, l'auteur du passage 12-29, qu'il soit le même ou non que celui du récit primitif, n'a point considéré notre personnage comme un aventurier étranger aux mœurs d'Israël. A supposer avec Kuenen qu'il soit un écrivain du 7[e] siècle, c'est à dire un contemporain des prophètes qui s'attaquent

(1) *Die Composition* p. 228.
(2) *Hist. crit. Ond.* p. 344. 349.

avec tant d'énergie à la monstrueuse coutume des sacrifices d'enfants, son jugement sur le héros giléadite n'en présentera que plus d'intérêt. Pour lui, Jephté est non seulement un diplomate habile qui repousse les prétentions de l'ennemi par des arguments appropriés aux circonstances, il est surtout un patriote éclairé et pieux, bien au courant de l'histoire et des droits de son peuple, attribuant à Jéhova lui seul la conquête des pays occupés par les enfants d'Israël (15-27). Ce qui est plus grave, c'est que ce même auteur, au v. 29, avant le passage où nous lisons l'histoire du vœu, dit en termes explicites que « l'esprit de Jéhova vint sur Jephté ». Il ne faut pas, dit-on, que l'auteur ait eu en vue, en s'exprimant ainsi, le vœu lui-même ; on peut parfaitement entendre ses paroles de l'assistance divine assurée au chef israélite, du courage et de l'ardeur dont Jéhova le remplit, au moment où va se livrer le combat (1). Soit ; mais ne devient-il pas en même temps très hasardeux, en présence du langage tenu par le narrateur, de vouloir expliquer l'acte de Jephté en isolant celui-ci, au point de vue religieux, du reste du peuple, sous prétexte qu'il avait mené une vie errante, ou qu'il s'était trouvé en contact avec les Ammonites ? N'est-il pas vrai, au contraire, que la manière dont Jephté est traité dans le récit, est de nature à faire une toute autre impression ? Il serait bien étonnant que « l'esprit de Jéhova » enflammant le guerrier, fût resté complètement étranger à son vœu. Ceci montre à la fois qu'il ne suffit pas de porter la conduite de notre Juge au compte des mœurs rudes et grossières de l'époque, comme le font p. e. Reuss, Diestel et Kittel. On doit avant tout prendre garde à l'appréciation de l'écrivain biblique lui-même ; et celui-ci, bien qu'il n'exprime point son approbation en termes formels, semble cependant bien plus éloigné encore de blâmer ; on ne peut nier qu'il garde plutôt une attitude favorable envers Jephté.

L'auteur ne semble pas avoir envisagé le fait qu'il raconte comme un événement qui aurait dû soulever l'indignation ou

(1) Diestel, l. c. et beaucoup d'autres avec lui.

la réprobation, au moins chez la partie la plus pure et la plus éclairée de la nation. Tandis que nous voyons au premier livre de *Samuël* ch. XIV v. 45, le peuple intervenir en faveur de Jonathan et empêcher Saül de le mettre à mort suivant le serment qu'il avait fait, au ch. XI v. 37-39 du livre des *Juges* la fille de Jephté s'en va pendant deux mois pleurer sa virginité sur la montagne, et après deux mois l'exécution du vœu a lieu, d'après notre récit, comme la chose la plus simple du monde (v. 39). — Pourquoi le récit se contente-t-il, au moment de la rencontre de Jephté et de sa fille, de reproduire en termes généraux la manifestation du vœu prononcé, tout en supposant que la fille comprend aussitôt de quoi il s'agit (v. 35-36) ? Si l'auteur avait considéré le sort qui attendait cette jeune vierge comme tout à fait extraordinaire et exceptionnel, n'aurait-il pas éprouvé le besoin de le lui faire annoncer d'une manière un peu plus claire ? « Hélas ! ma fille ! s'écrie Jephté, en déchirant ses vêtements en signe de deuil, ... je me suis engagé envers Jéhova, et je ne peux point rétracter ma parole ! » Et elle lui répondit : « Mon père, tu t'es engagé envers Jéhova, traite-moi suivant l'engagement que tu as pris, » etc. Il semble bien supposé par le narrateur lui-même, que l'engagement en question ne peut avoir qu'un objet bien déterminé par l'usage et que de ce chef il était inutile d'indiquer. — Au reste le langage tenu par la fille ne trahit nullement chez elle des sentiments différents de ceux de son père ; elle se montre plus décidée que lui-même ; il lui semble tout naturel que son père exécute ce qu'il a promis, vu que Dieu lui a accordé la victoire (v. 36).

On a souvent appelé l'attention sur la mention répétée, dans le récit biblique, de la virginité de la victime et ce trait a été mis à profit par les partisans des deux opinions en vogue. Pourquoi, demandent les uns, la fille de Jephté aurait-elle sollicité la faveur de pouvoir pendant deux mois pleurer sa virginité sur la montagne, avant de subir l'accomplissement du vœu prononcé par son père, si ce vœu n'avait eu pour objet et pour effet que sa consécration au service de

Jéhova dans l'état de virginité? Pour lui accorder une pareille consolation, il n'y aurait pas eu lieu de différer l'exécution de la mesure qui devait lui être appliquée ! (1) — A quoi les autres répondent que la fille demande deux mois de *liberté* avant l'acceptation solennelle des obligations auxquelles elle était vouée ; on voit par l'histoire de Samuël que la consécration à Jéhova ne se faisait point sans certaines cérémonies, et elle devait sans aucun doute entraîner, pour la fille de Jephté, d'autres conséquences que le renoncement au mariage. Ils demandent à leur tour pourquoi le narrateur, après avoir rapporté en termes généraux que Jephté accomplit son vœu, ajoute que sa fille « *ne connut point d'homme ?* » Que pouvait-il avoir en vue par cette observation, sinon de constater quel fut pour l'enfant unique du malheureux Juge d'Israël le résultat du vœu accompli ?

Sans doute cette question ne doit pas, elle non plus, rester nécessairement sans réponse. L'auteur peut avoir simplement voulu rappeler une circonstance qui était de nature à augmenter la pitié pour la victime. Le texte pourrait se traduire : « Et au bout de deux mois, elle revint vers son père, et il accomplit sur elle le vœu qu'il avait fait. *Et elle n'avait jamais connu d'homme* » (2) Nous nous garderons d'entrer dans des discussions inutiles sur ce que le trait final ainsi compris pourrait avoir de plus ou moins superflu et d'étrange comme dernier mot d'un récit où serait racontée l'immolation de la vierge. On ne l'explique nullement, à notre avis, par l'extrême importance qu'avait aux yeux des femmes israélites la gloire de la maternité ; ne reste-t-il pas toujours évident que pour une fille morte avant l'âge, la privation ou plutôt l'absence de cette gloire était chose purement accidentelle et insignifiante à côté de la mort même ? Ne nous arrêtons pas à ces raisonnements ; ils sont trop exposés à n'avoir d'autre fondement qu'une appréciation subjective. — Ce que nous voulions faire remarquer ici au sujet de l'insistance avec laquelle le récit met en relief la

(1) Reuss, l. c. p. 124.
(2) Renan, l. c. p. 340.

virginité de la fille de Jephté, c'est que dans tous les cas elle semble trahir une fois de plus l'impression que fait sur le narrateur l'événement qu'il raconte. Si à ses yeux l'acte de Jephté avait été un fait vraiment extraordinaire, lui eût-il été bien naturel de relever exclusivement dans ce drame ce qu'il avait de touchant du côté de la victime ? L'auteur, dit-on, ne devait point apprécier la conduite de son héros ; il pouvait se contenter de relater l'histoire. Sans doute ; mais encore est-il vrai que par sa manière de la relater, par les détails auxquels il attache le plus d'importance, il nous permet de deviner son sentiment. Le rude caractère de Jephté, la vie qu'il avait menée dans le pays de Tob, ses relations avec les Ammonites adorateurs de Milcom, toutes circonstances par lesquelles on veut expliquer le sacrifice sanglant de sa fille, n'étaient-ce pas *des faits* que le narrateur aurait pu rappeler sans sortir de son rôle ? S'il avait cru que la conduite du brutal guerrier ne pouvait s'expliquer que par des circonstances de ce genre, aurait-il pu s'empêcher de l'insinuer ? Il n'est pas exact d'ailleurs, dans l'hypothèse du sacrifice sanglant, que l'auteur se contente de relater purement et simplement le fait matériel du vœu et de son exécution ; il faudrait dire qu'en réalité il écrit sous l'empire d'un sentiment ; et ce sentiment ne serait point celui de l'indignation, de l'aversion ou de la surprise à l'égard du père ; mais uniquement celui de la pitié pour la fille.

Il n'y a dans notre récit aucune donnée nous autorisant à soutenir que la conduite de Jephté y serait présentée comme exceptionnelle. C'est bien plutôt, nous semble-t-il, le contraire qui est vrai.

Pour en finir avec ces considérations, nous signalons encore à l'attention du lecteur la solennité à laquelle « les filles israélites se rendaient annuellement pour célébrer la fille de Jephté le Giléadite pendant quatre jours. » (v. 40). — Cette coutume, disons-le en passant, ne saurait être invoquée qu'à la faveur d'une confusion, pour établir le caractère exceptionnel de l'acte de Jephté *envisagé au point de vue de sa nature ou de sa substance.* Nous répétons encore une fois que dans le

récit du livre des Juges, *la circonstance de la personne* (la fille unique du vainqueur) sur laquelle le vœu vient à s'accomplir, est tout naturellement présentée comme un fait particulier, mais dont il faut faire abstraction du moment qu'il s'agit d'apprécier le vœu et son accomplissement pris en eux-mêmes. Or il est évident que l'institution de la fête annuelle eut précisément pour motif la tragique circonstance dont nous parlons. — Il est permis de se demander si la solennité populaire par laquelle on célébrait annuellement la mémoire de la fille de Jephté, se serait jamais établie, si l'on avait considéré l'héroïne comme la victime d'un acte barbare, contraire aux mœurs d'Israël et aux exigences de Jéhova ? Aurait-on pu, dans ce cas, éprouver pour ce drame inouï, rappelant des pratiques des idolâtres cananéens, autre chose qu'un sentiment de profonde répugnance, et sont-ce des sentiments de cette nature qui président d'ordinaire à l'institution des fêtes ?

III.

Parlant de l'interprétation suivant laquelle la fille de Jephté aurait été consacrée au service de Jéhova dans l'état de virginité, M. Vigouroux écrit : « Cette considération est peu en harmonie, il faut en convenir, avec les usages de cette époque » (1). Beaucoup d'autres tiennent le même langage (2). Nous avons dit plus haut pourquoi nous ne pouvions admettre les propositions faites par divers auteurs en vue d'expliquer les termes du vœu de Jephté dans le sens d'une simple consécration à Jéhova. Mais l'argument que l'on fait valoir ici contre leur opinion, ne nous semble pas plus acceptable. Sans doute, d'après les mœurs du peuple israélite, la virginité n'était point considérée comme un état de perfection ; elle n'était point, parmi eux, pratiquée pour elle-même, si nous pouvons nous exprimer ainsi. Mais suit-il de là que la vie obligée dans cet

(1) *La Bible et les découvertes modernes* III p. 365.

(2) Diestel, l. c. p. 672ª ; Reuss l. c. qui parle avec esprit de l'opinion suivant laquelle la pauvre fille aurait été envoyée « au couvent » etc.

état de renoncement ne pût être pour la femme la conséquence forcée et indirecte d'un engagement plus général ? Absolument pas. Il est certain que le naziréat n'était pas exclusivement réservé aux hommes (1) ; il est certain encore que le vœu qui avait pour objet la consécration d'une personne au service divin, pouvait s'appliquer aux hommes et aux femmes (2). D'autre part nous connaissons par l'histoire deux exemples de naziréat perpétuel, ceux de Samuël et de Samson. Leur qualité de naziréen ne les empêcha point de contracter mariage ; mais une jeune fille qui se serait trouvée dans le même cas, aurait pu ne pas jouir de la même liberté. Le naziréen appartient à Jéhova, « il est donné » à Jéhova, comme s'exprime la mère de Samuël. Mais la femme, par le mariage, était placée sous la domination de son époux ; l'époux, c'est le *ba'al*, c'est-à-dire le *maître*, le *seigneur*. On concevrait donc sans peine qu'à la différence de l'homme, la fille sur laquelle devait s'accomplir un vœu de consécration perpétuelle à Jéhova, se vît par là même vouée à l'état de virginité, le droit divin sur la personne consacrée ou naziréenne se trouvant incompatible avec le droit de l'époux sur la femme. Au reste, comme le montre l'histoire des patriarches (3), et comme il est supposé ailleurs encore (4), la fille *était donnée* en mariage ; mais le père avait-il le droit d'en disposer, pouvait-elle être considérée comme libre, une fois qu'elle était vouée à Jéhova ? (5)

On le voit, bien que la pratique volontaire de la virginité fût étrangère aux mœurs des Hébreux, cependant la supposition que la femme pût être obligée, condamnée si l'on veut, dans certains cas déterminés, à vivre dans cet état, n'a rien que de très conforme aux institutions de l'Ancien Testament et à la situation même de la femme dans la société israélite. On ne

(1) *Nombres* VI, 2 ss. cfr. *Jér.* VII 29 ; le prophète compare la nation à une *naziréenne* rejetée par Jéhova ; il s'exprime en effet au féminin.

(2) *Lévit.* XXVII 2 ss.

(3) *Gen.* XXIV 50 s. ; XXIX 18 ss. etc.

(4) p. e. *Deut.* XXII 13-19, 29.

(5) Sur le consentement, tout au moins tacite, du père ou de l'époux, requis pour la validité du vœu d'une femme, vr. *Nombres* XXX 4 ss.

doit pas trop insister sur le silence qu'observent à cet égard les documents bibliques ; il est entendu en effet, suivant l'exposé qui précède, que l'obligation en question ne pouvait jamais être que la conséquence d'une consécration effective et perpétuelle. Or la Loi ne parle de celle-ci ni pour les hommes ni pour les femmes ; nous savons cependant qu'elle était en usage par les deux exemples historiques que nous avons rappelés plus haut. — N'est-il pas vrai d'ailleurs que nous ne trouvons dans toute la Bible aucun renseignement précis sur la nature de l'institut des femmes attachées au service du sanctuaire ? L'existence d'un institut de ce genre nous est garantie par les données purement occasionnelles que nous lisons en deux endroits (1). Les femmes qui servaient au sanctuaire étaient-elles consacrées à Jéhova ? (2) Avaient-elles pour mission de passer leur vie à des pratiques d'ordre religieux ? (3) Etaient-elles simplement chargées, comme d'autres le prétendent (4), d'occupations et de soins matériels, comme celles p. e. dont il est parlé plus tard, 2 *Rois* XXIII 7, à propos d'un culte idolâtrique ? Nous n'en savons rien au juste. Mais l'incertitude même dans laquelle nous laissent ici les textes nous défend de proclamer l'hypothèse de la consécration de la fille de Jephté, contraire aux usages de l'époque.

Nous n'admettons pas davantage que l'on puisse faire valoir contre cette hypothèse, la douleur manifestée par Jephté à la vue de sa fille. Au point de vue surtout des mœurs israélites, on s'expliquerait parfaitement que le sort auquel l'enfant unique du vainqueur se trouvait condamné par sa consécration à Dieu, soit présenté dans le récit comme un sujet de désespoir pour le malheureux père. — Il n'y aurait de même rien d'étonnant à ce qu'un événement de cette nature eût donné lieu à la fête

(1) *Ex.* XXXVIII 8, 1 *Sam* II 22.— Il ne s'agit certainement pas *des femmes des Lévites* qui auraient eu, à l'occasion, un rôle quelconque à remplir dans les cérémonies sacrées ; le texte n'admet pas cette explication proposée dans l'art. *Frauen* du Dictionnaire de Riehm.

(2) Vr. Baudissin *Geschichte des Alttest. Priesterthums* 1889, p. 37 not. 2, rapportant, sous réserves, l'opinion de E. F. H. Wolf (*Gewijde vrouwen* dans *Studiën, Theol. Tijdschr.* Groningen, B. V. 1879 p. 325-340).

(3) Reinke, l. c. p. 481 ss. — (4) Dereser, apud Reinke, l. c. p. 484.

où les filles d'Israël venaient célébrer annuellement la mémoire de la fille de Jephté.

La seule, la véritable difficulté contre l'opinion qui prétend nier le sacrifice sanglant de la fille, réside dans les termes mêmes du vœu : Celui qui sortira des portes de ma maison au-devant de moi.... sera à Jéhova et *je l'offrirai (comme) holocauste*.

Si nous étions obligé, pour entendre cette formule au sens d'une simple consécration à Jéhova, de choisir parmi les trois explications du texte que nous avons exposées et discutées plus haut, nous serions fortement tenté de nous rallier malgré tout à l'interprétation ancienne.

Mais cette alternative est-elle inéluctable ?

Rappelons ici l'histoire d'un vœu analogue à celui de Jephté et dont nous avons parlé déjà à plus d'une reprise. Hanna, la femme d'Elcana, n'avait point été favorisée de la naissance d'un enfant. Se trouvant à Silo, au sanctuaire, « l'âme remplie de tristesse, elle supplia Jéhova avec larmes et elle fit un vœu en disant : Jéhova des armées, si tu jettes les yeux sur l'affliction de ta servante, si tu te souviens de moi et que tu n'oublies point ta servante, si à ta servante tu veux accorder un fils, *je le donnerai à Jéhova pour tous les jours de sa vie...*, » (1) Elle fut exaucée et elle accomplit son vœu. Samuël fut conduit au sanctuaire avec trois victimes ainsi que des offrandes de farine et de vin, et là ses parents « immolèrent un jeune taureau et donnèrent l'enfant à Héli » (2). La relation entre le sacrifice de la victime et la consécration de l'enfant est évidente ; le premier représente et symbolise l'autre, suivant l'idée d'ailleurs inhérente à la signification du sacrifice dans tout l'Ancien Testament (3). C'est à Jéhova, suivant les termes de son vœu, que Hanna donne son fils, c'est son fils lui-même qu'elle veut offrir ; mais l'offrande se fait d'abord d'une manière symbolique par la victime substituée à l'enfant.

Le rôle symbolique de la victime donne lieu en hébreu à des métonymies qui ont passé dans l'usage de la langue. Le sacri-

(1) 1 *Sam*. I, 10, 11. — (2) ibid. 25.
(3) Se rappeler ce que nous avons dit plus haut à ce sujet.

fice pour le péché est nommé *le péché* (חטאת) ; le sacrifice pour la coulpe est nommé *la coulpe* (אשם) ; ce qui fournit au prophète Osée l'occasion de cette apostrophe énergique à l'adresse des prêtres prévaricateurs, qu'ils « *mangent le péché du peuple* » (1).

Pourquoi ne pourrait-on voir dans les paroles de Jephté une métonymie du même genre ? Si l'homme consacré à Jéhova lui était en réalité offert moyennant un holocauste symbolique, n'était-il pas naturel que l'on pût exprimer l'idée de cette consécration en la désignant par le rite qui l'accompagnait et la représentait ?

Nous n'en sommes point réduit à poser des questions. Au chap. VIII du livre des *Nombres*, qui décrit les cérémonies à suivre dans la consécration des Lévites, nous lisons l'ordre suivant donné par Jéhova à Moïse : « Aaron *offrira* les Lévites *en offrande d'agitation* devant Jéhova de la part des Israélites » (v. 11). Les expressions employées ici sont des termes liturgiques spéciaux qui servent toujours à désigner l'offrande d'une partie déterminée de la victime que le prêtre présentait à Jéhova en la balançant devant lui. Ce n'est point dans une acception métaphorique que les termes en question sont employés à l'endroit indiqué du livre des *Nombres*, à l'effet p. e. de signifier l'idée générale de la consécration des Lévites à Jéhova. Outre que la métaphore ne cadrerait en aucune manière avec le style froid et rigide d'un dispositif purement rituel, il est à remarquer que l'ordre divin est répété en termes identiques au v. 13 ; et ce qui prouve avec une entière clarté qu'ils se rapportent à une action déterminée, à une cérémonie spéciale répondant au sens propre de la formule, c'est qu'au v. 21 encore, où nous assistons à l'accomplissement des rites prescrits, il est dit qu'après que les Lévites se furent purifiés « *Aaron les offrit en offrande d'agitation devant Jéhova* » (2) — Un grand nombre de commentateurs ont cru que ce fut directement aux Lévites eux-mêmes que l'action cérémonielle devait

(1) IV 8 cfr. Nowack *Der Prophet Hosea* p. 68 s ; Hitzig-Steiner *Die zwölf Kl. Propheten* p. 21 s.

(2) La Vulgate traduit : *Elevavitque eos in conspectu Domini.*

s'appliquer. On comprend que ces auteurs se soient trouvés dans l'embarras. Les uns sont d'avis qu'Aaron eut à promener les Lévites dans toutes les directions (1) ; d'autres trouvent plus rationnel que les Lévites, réunis devant le tabernacle, eussent à exécuter un mouvement en avant, en arrière, à gauche, à droite ; d'autres enfin préfèrent s'arrêter à l'idée qu'Aaron les fit circuler autour de l'autel (2). Il est évident que ces explications ne sont pas sérieuses. — Quant à soutenir, comme le fait Wellhausen (3), qu'au ch. VIII des *Nombres* la simple idée que les lévites sont donnés à Aaron et à ses fils comme une offrande du peuple (4) « est représentée d'une façon futile et purement mécanique sous la forme d'un fait historique, » c'est là une assertion futile et qui n'explique nullement en quel sens l'auteur sacré a pu se servir, en parlant de la consécration des Lévites, d'une formule signifiant une cérémonie déterminée, en usage dans l'offrande des victimes. Baudissin semble partager à cet égard l'avis de Wellhausen, bien qu'il s'exprime avec une certaine réserve : au ch. VIII des *Nombres*, dit-il, on voit « même employé à l'égard des Lévites le balancement usité dans les offrandes, une cérémonie dont on peut à peine se représenter l'application faite à des hommes » (5). Il eût mieux valu dire simplement qu'on ne peut absolument pas se représenter chose pareille. « Se figure t-on Aaron et Moïse balançant 22,000 hommes ? » (6). Seulement on ne résout point la question par des plaisanteries ironiques sur une supposition absurde. C'est précisément parce que la conception énoncée est d'une absurdité flagrante que le bon sens le plus élémentaire devrait défendre à un critique sérieux de l'attribuer au législateur biblique, — alors même qu'on ne verrait dans ses lois que de la théorie pure.

Le seul moyen d'interpréter raisonnablement le texte du ch. VIII des *Nombres*, c'est d'y voir une allusion à une cérémonie symbolique. « Peut-être, dit Knobel dont Dillmann paraît adopter l'avis, Aaron avait-il à faire simplement du

(1) P. e. Gesenius *Thesaurus* p. 866. — (2) Cfr. Dillmann *Num. Deut. Jos.* p. 43 s. — (3) *Die Composition...* p. 180 s. — (4) Cfr. *Nombres* III 5-13. — (5) *Geschichte des altest. Priesterthums* p. 45. — (6) Wellh. *Prolegomena* p. 364.

côté des Lévites et sur eux, un mouvement des mains analogue à celui qui avait lieu dans l'offrande des victimes (1). » Mais on ne voit point pourquoi une action de ce genre aurait été exprimée à deux ou trois reprises par une formule liturgique signifiant un rite bien connu et entièrement différent de ce qui se serait pratiqué ici.

Nous croyons qu'il faut expliquer la formule en question par la manière dont l'auteur entendait que la victime « pour le péché » devait s'offrir à l'occasion de la consécration des Lévites (vv. 8, 12.) Il est à supposer que les parties non consumées sur l'autel ne devaient point être brûlées hors du camp ; elles devaient revenir aux prêtres, à Aaron et à ses fils, comme symbolisant les Lévites qui étaient eux aussi *donnés* aux prêtres en leur qualité de représentants des premiers-nés en Israël (v. 15-19). Or, l'une des portions de la victime auxquelles le prêtre avait droit, était précisément *la poitrine d'agitation*, c'est-à-dire la partie que le prêtre offrait à Jéhova par la cérémonie dont il a été question ; c'était là *l'offrande d'agitation* proprement dite. Dans notre texte le rite caractéristique de cette offrande est appliqué aux Lévites par métonymie : la victime offerte, et en particulier la portion qui en revenait aux prêtres, symbolisait les Lévites surtout au point de vue de leur position vis-à-vis de la classe sacerdotale, les lévites étant, comme nous venons de le rappeler, non seulement consacrés à Jéhova, mais en même temps *donnés* aux prêtres. — En un mot, Aaron *offre* les lévites en *offrande d'agitation*, pour autant que les lévites sont représentés et symbolisés par cette offrande. Cette interprétation est recommandée tout d'abord par le sens naturel des termes ; ensuite par la répétition de l'ordre divin au v. 13 immédiatement après la mention des victimes au v. 12 (2) ; et enfin par la circonstance qu'aux vv. 20 ss. où est décrite l'exécution des ordres divins, l'immolation et l'offrande des victimes ne sont pas autrement mentionnées que par ces mots : Et Aaron les offrit (à savoir les Lévites) en offrande d'agitation

(1) Knobel-Dillmann, *Num. Deut. Jos.* p. 44,

(2) Nous ne croyons pas suffisamment fondées les observations de Dillmann (l. c. p. 42) sur le prétendu remaniement du texte.

devant Jéhova (v. 21). — Reuss semble vouloir proposer la même explication par la remarque suivante sur le v. 11 : Nous estimons qu'il s'agit de la substitution des hommes à une offrande ainsi consacrée (1).

Si l'auteur du chapitre VIII des *Nombres* a pu écrire qu'Aaron *offrit les Lévites à Jéhova en offrande d'agitation*, pourquoi Jephté n'aurait-il pu dire, en employant la même métonymie, fondée sur une raison identique, qu'il *offrirait (en) holocauste* celui qui viendrait à sa rencontre après la victoire ? L'idée qu'il exprime est la suivante : l'homme qui viendra au-devant de moi appartiendra à Jéhova et je le consacrerai, je l'offrirai solennellement à Jéhova ! Mais, étant donné que la consécration, l'offrande d'un homme, se faisait d'après l'usage moyennant un holocauste symbolique, cette idée ne pouvait-elle s'exprimer très justement dans les termes concis dont Jephté se sert ? Moralement c'était l'homme qui était offert en holocauste ; il l'était dans la victime qu'on lui substituait afin de répresenter sa consécration définitive à la divinité. C'est ainsi que Samuël fut offert à Jéhova ; c'est ainsi, en général, que l'homme devait lui être offert, d'après l'enseignement renfermé dans l'histoire du sacrifice d'Abraham. Cela était entendu, de sorte que l'équivoque à laquelle la formule pouvait prêter par elle-même sous la plume de l'auteur, n'existait pas pratiquement à l'époque où il écrivait.

Cette manière de comprendre le vœu de Jephté supprimerait la contradiction dans laquelle semble se trouver autrement, avec l'Ancien Testament tout entier, le récit du ch. XI du livre des *Juges*. Est-il croyable qu'un sacrifice humain ait pu être raconté *sur le ton employé dans l'histoire de Jephté*, où ne règne que l'éloge à l'adresse de ce personnage, et cela même de la part d'un auteur qui, en toute hypothèse, est déjà parfaitement au courant des récits de *Nombres* XX suiv. ? Notre interprétation rendrait aussi mieux compte de diverses circonstances, telles p. e. que la fille de Jephté allant pleurer *sa virginité* sur la montagne, — ainsi que des termes dans lesquels est énoncé le dénouement du drame : *Et son père la traita suivant le vœu qu'il avait fait et elle ne connut point d'homme.*

A. Van Hoonacker.

(1) *L'Hist. sainte et la Loi* II p. 201.

ÉTUDE SUR LE MOT ADITI.

La déesse Aditi a été l'objet de nombreuses discussions, qui ont eu pour objet principal la notion d'où divergent les traits divers de son caractère assez complexe.

Cette notion centrale, exprimant la nature primitive d'Aditi est pour M. Roth « *l'éternel, le principe impérissable qui soutient les Adityas et est soutenu par eux* », à savoir la lumière empyréenne. *(Die höchsten Götter der Arier ZDMG, VI).* Pour M. Müller, elle est « l'*Infini visible qui s'étend au delà de la terre, au delà des nuages, au delà du ciel visible.* » Muir, ST. V. 43, dit qu'elle est peut-être *la nature universelle*. M. Hillebrandt explique le mot comme M. Roth, *sans limite, sans lien ;* la déesse est d'abord la lumière du jour *envisagée dans sa nature impérissable*, en d'autres termes la lumière empyréenne (*Ueber die Göttin Aditi* p. 11, 20). Grassmann part de la même idée fondamentale pour en déduire les nombreux sens qu'il attribue au mot *áditi* ; la déesse elle-même représente pour lui l'*étendue sans bornes*. Bergaigne lui-même partant du sens étymologique (*Rel. véd.* II, 88 svv ; cf. *Études sur le lexique du Rig-Véda*) interprète le mot comme un substantif désignant *ce qui est sans lien*, *la liberté.*

Nous croyons que cette interprétation, à laquelle nous nous étions rallié autrefois (*La nature du monde supérieur dans le Rig-Véda*, *Muséon*, 1890 *p.* 79), pas plus que les autres, n'est suffisamment justifiée par les textes et que *áditi* est toujours employé comme nom propre. Elles peuvent cependant contenir toutes une part de vérité dans ce sens, que les rishis employaient parfois le nom propre d'Aditi avec allusion au sens étymologique, diversement nuancé, qu'ils lui attribuaient pour le moment. La démonstration de cette thèse n'est point sans importance.

Le rôle d'Aditi dans le Rig-Véda est très important, malgré le peu de place qu'elle y occupe matériellement. S'il était établi que son origine ne doit pas être cherchée dans une abstraction, il en résulterait qu'elle n'est pas une création tardive, une excroissance spéculative, et on serait autorisé à rechercher les liens antiques et intimes qui la rattachent peut-être au natûralisme védique et indo-européen.

* * *

Le principe qui nous guidera dans cette étude est le suivant : il faut chercher le sens d'un mot quelconque dans les passages où, philologiquement, ce sens se laisse déterminer avec certitude, ou avec la plus grande somme de probabilité. Ce sens une fois trouvé ne doit jamais être abandonné, comme sens direct, littéral, sans des raisons positives. C'est le principe suivi par Bergaigne, avec cette restriction, qu'au point de vue de la traduction, nous croyons qu'il faut tenir compte du sens métaphorique, indirect ; il est souvent impossible de rendre le sens final, voulu par l'auteur, sans substituer, dans la version, au mot de l'original un autre mot rendant mieux la pensée de l'auteur, qu'une traduction littérale ne pourrait que fausser.

D'après la classification des sens de Grossmann, que nous prendrons pour base, le mot *áditi* est employé 60 fois comme nom propre, tandis qu'il n'est employé que 39 fois comme nom adjectif ou substantif, dans diverses significations. Il ne sera pas nécessaire de discuter un à un ces 39 derniers cas. La plupart se résolvent d'eux-mêmes par l'application du principe énoncé.

Considérons d'abord les cas ou *áditi* est noté comme adjectif.

VII, 82, 10, *avadhrám jyótir áditer* n'a pas besoin d'être discuté. Hillebrandt, Ludwig, Bergaigne traduisent comme nom propre.

VII, 52, 1 *ādityáso áditayaḥ syāma púr devatrá vasavo martyatrá*. M. Roth, et après lui, M. Ludwig, donnent ici le sens de *libre ;* Grasmann traduit de même, mais, dans son dictionnaire, il donne *schrankenlos*. Bergaigne (*Lexique*, p. 41)

attribue ici à *áditi* un sens concret et laisse le mot sans traduction. Ludwig fait remarquer dans son commentaire que le 1[er] mot est accentué comme un nominatif, et met en doute sa traduction où il rend ce mot, avec Sāyana comme un vocatif. Nous croyons son doute parfaitement justifié. Rien de plus simple que de traduire : « (Pareils à des) Adityas, (à des) Aditi, puissions-nous être (comme) un lieu fortifié (c.-à-d. à l'abri de toute attaque) chez les dieux et chez les hommes, o Vasus. » — La suite du vers développe cette idée : puissions-nous être toujours vainqueurs, toujours prospères. L'assonance *ādityāso áditayah* est du même ordre que les suivantes *devatrá martyatrá, sánema sánanto, bhávema bhávantaḥ.*

X, 100, 1-11, *á sarvátātim áditim vṛṇīmahe.* Grassmann et Hillebrand traduisentt ici comme adjectif : *unaufhörlich* ou *unvergänglich.* Pour le premier *áditim* qualifie *s.* ; pour le second *áditim* forme un second accusatif dépendant, comme *s.*, de *á... vṛṇīmahe.* Mais nous ne voyons aucune raison d'admettre avec H. que *áditim* se rapporte au dieu mentionné dans les vers dont notre passage forme chaque fois la terminaison. En effet dès le 1[er] vers nous voyons invoquer Indra, puis Savitar et les dévas ; pourquoi ne pas rapporter le reste à Aditi : *nous implorons Aditi pour le bien-être.* Le sens de *liberté* démandé ici par Bergaigne (*Lexique*) n'est pas réclamé davantage.

Il n'est pas nécessaire d'insister sur X, 72, 4, *áditer dáksho ajāyata,* ni sur I, 113, 19 où *ushás* est appelée *áditer ánīkam* et qui a été si heureusement interprété par Hillebrandt (*O. c.* p. 17 et svv.). De même I, 185, 3, que Gr. rend par *unvergängliches Wohl* est parfaitement rendu comme nom propre par le même savant (*O. c.* p. 23). Grassmann lui-même garde le nom propre dans sa traduction.

Il est une série de passages où *áditi* accompagne des noms de dieu, surtout celui d'Agni, où la plupart des interprêtes regardent ce mot comme un adjectif. Bergaigne cependant l'a nié *(Lexique).* Mais il ne sera pas inutile de reprendre ces passages traités trop brièvement par ce dernier, et que nous interprétons souvent d'une autre manière que lui.

Agni est appelé tout simplement *áditi* I, 94, 15, *yásmai tvám sudravino dádāço 'nagastvám adite sarvátātā.* — Il n'y a aucune difficulté à traduire ici *Aditi* comme nom propre. Agni serait identifié à la déesse de l'innocence et du bien-être, au moment où on lui demande ces deux choses. C'est ainsi que IX, 110, 6 Soma est appelé Savitar, dans un hymne où on lui attribue la régence du soleil : Ludwig et Grassmann, dans leurs traductions admettent cette interprétation. M. von Bradke (*Dyaus Asura* etc. p. 12 et svv.) appelle l'attention sur ces identifications. Un autre cas, moins évident, est IX, 107, 20 où Soma est appelé Sūrya. Nous avons affaire ici à un trait de la rhétorique védique, qu'on peut retrouver jusqu'à un certain point, dans les langues modernes : en français, on dirait bien : « Nouveau Néron, Ivan s'abandonna aux inspirations d'une brutale cruauté. » Ce serait, dans le Rig-Véda, un genre d'apposition consistant à donner à un dieu le nom d'un autre dieu, avec l'intention de lui attribuer la qualité qui distingue le second.

L'identification, dans ce sens, d'Agni à divers dieux est évidente dans VII, 9, 3 *ámūraḥ kavir áditir vivásvān suçaṁsán mitró átithiḥ çivó naḥ*. Il est à remarquer que les noms *vivásvat* et *mitrá* ont un sens étymologique transparent, auquel le poète fait probablement allusion ; il peut en être de même d'*Aditi*. Toutefois, dans aucun des trois cas, cette intention ne change le sens direct ; rien n'empêche non plus que l'allusion ne porte, dans l'un des cas, sur la nature même de la divinité. Mais, quand même il y aurait allusion à un sens étymologique, il n'y aurait pas lieu de voir là autre chose que l'opinion personnelle d'un poète. Au reste, il n'est pas certain que l'allusion existe, et surtout, rien n'indique dans quel sens elle serait faite. Ce qui est beaucoup plus probable, c'est que le poète a eu en vue un jeu de mots, avec *átithi*, comme dans le passage suivant (Cf. M. Müller *Vedic Hymns*, I, 262) et Bergaigne (*Lexique*).

IV, 1, 20 *viçveshām áditir yajñiyānām viçveshām átithir mánushānām*. Comme Bergaigne (*Etudes sur le lexique* etc., p. 40) et M. Müller (*O. c.* p. 262) je ne puis voir ici autre chose

qu'un jeu de mots : l'*Aditi* de tous les dieux paraît être la source de lumière, de richesse et d'innocence où puisent tous les dieux ; ceci conviendrait parfaitement à Agni (cf. Muir ST. V. p. 216 et svv.). Mais gardons-nous de prêter nos intentions aux rishis qui n'ont peut-être pas pris, pour composer leurs hymnes, toute la peine que nous nous donnons pour les interpréter !

VIII, 19, 14 *samidhā yó niçitī dā́çad áditim*... Celui qui honore Aditi, c'est-à-dire Agni. Agni est de nouveau appelé du nom de la *déesse*, qui ne devient nullement *un dieu* pour cela, comme le veut M. Müller (o. e, p. 262).

Le français parlant d'une femme dira l'*auteur* ; on dirait aussi bien d'une femme que d'un homme : « c'est un Lamartine, un Rossini » sans que Lamartine ni Rossini perdent leur sexe.

VIII, 48, 2 *antáçca prā́gā áditir bhavāsy avayātā́ hárasо daivyasya* (adressé à Soma) est de nature à confirmer les identifications précédentes. « Tu t'es avancé entre (les deux c.-à-d. nous et Indra) ; sois Aditi, écarte le courroux divin. » Ici le poète explique sa pensée. « Sois Aditi » dit-il, puis il ajoute « sois celui qui écarte le courroux divin. » Inutile d'appuyer sur le fait qu'Aditi est par excellence la déesse de l'innocence et de la richesse. Le reste du vers ne fait que renforcer cette explication : Soma s'avance vers Indra, il jouit de son amitié : de la sorte il devient Aditi, qui écarte le courroux divin et fait prospérer son client.

IV, 3, 8, *kathā́ (agne)... práti bravó 'ditaye turā́ya*. Comment parleras-tu à Aditi, au puissant. S'il est admis que le nom d'Aditi puisse être donné à une divinité mâle, il n'y aura rien que de très naturel à voir appliquer ici à un dieu 1° le nom d'Aditi, 2° un qualificatif ordinaire, comme VII, 9, 3 (ci-dessus), Agni est appelé *Amūrah kavir áditir*. — Quel est ce dieu auquel s'applique l'épithète *turā́ya* et le nom d'Aditi ? Est-ce le soleil qui est mentionné immédiatement avant? C'est possible, mais non certain. Peu importe, du reste : pour notre objet il suffit que le sens direct d'*áditi* puisse être conservé sans violence : il n'est pas non plus facile de dire avec certitude quel est la *çáru bṛhatí* de v. 7.

X, 92, 14 La première partie de ce vers s'appliquerait particulièrement bien à Agni; *viçā́m āsā́m ábhayānām adhikshitam*, dont on peut rapprocher VIII, 43, 24 *viçā́m rā́jānam adbhutám*, VI, 1, 8 *viçā́m kavím viçpátim*. La seconde partie qui nous intéresse : *gnā́bhir viçvābhir áditim anarvā́ṇam aktór yúvānam nṛmáṇā ádhā pátim* peut s'appliquer à la même divinité : c'est du moins le plus probable, étant donné qu'*Aditi* s'applique comme apposition à Agni ; l'épithète *anarvā́ṇam* serait bien à sa place puisque c'est une qualification usitée pour *Aditi*, du moins sous la forme, identique pour le sens, d'*ánarvá* : elle s'appliquerait du reste au dieu non nommé. Le *seigneur juvénile de la nuit propice* est-il toujours Agni ? La chose est fort possible (cf. Bergaigne, *Rel. véd.* II p. 15 et svv.) On peut voir chez Ludwig (Commentar zu 239) un autre essai d'interprétation. Quoiqu'il en soit, on ne gagnerait rien à admettre ici pour *áditi* un autre sens direct que le nom propre de la déesse ; ce sens est très acceptable, et comme aucune raison positive n'en indique un autre, il faut garder le seul qui soit dûment établi.

Pour en finir avec les passages où Aditi a été pris pour le nom d'une divinité mâle — comme dans les quatre derniers — nous plaçons ici IV, 20, 3 *ánāgasam tám áditiḥ kṛṇotu sáḥ mitréṇa váruṇena sájoshāḥ*. (Cf. M. Müller, *O. c.* p. 263). Grassmann, dans son dictionnaire, regarde Aditi comme une divinité mâle. La traduction de Ludwig n'est pas tout à fait claire : on dirait qu'il reporte *sá* au client de *dadhikrāvan*. On peut adopter cette explication ou rapporter *sá* au cheval lui-même, comme Hillebrandt (*O. c.* p. 8), il n'en est pas moins certain qu'il n'est pas du tout nécessaire de le rapporter à *áditi*.

Au vers VIII, 48, 2, Soma est explicitement identifié à *Aditi* (voir plus haut). L'identification est tout aussi réelle dans V, 44, 11 *çyená āsā́m áditiḥ kakshyò mádo viçvávārasya yajatásya*... « L'aigle d'elles est Aditi, la boisson généreuse qui remplit le ventre du (dieu Indra) qui possède tous les biens, de l'adorable ». Les femelles de l'aigle sont les *flots de lait*, d'après Grassmann, les hymnes, d'après Ludwig. Le vers 13, où Ludwig interprête très heureusement (Commentar zu 208)

Sutambhara comme étant Soma ou plutôt l'aigle qui l'apporte, confirme cette interprétation : *sutambharó.... viçvāsām ūdhah sá dhiyám udáñcanah.* « (L'aigle) Sutambhara est celui qui fait lever la mamelle de toutes les prières » c'est-à-dire, qui rend les prières des sources de biens. N'est-ce pas là un vrai commentaire de l'appellation *áditi* du vers 11 ? L'aigle Soma y est appelé l'*áditi* des prières parce que c'est lui qui les fait participer à la fécondité d'Aditi, aux richesses dont elle est la source.

Passons maintenant au célèbre passage VII, 18, 8, d'abord interprété par M. Roth, *durādhyò áditim srevāyanto 'cetaso vi jagrbhre párushṇīm — mahnávivyak pṛthivīm pátyamānah paçúsh kavir açayac cáyamānah.* La glose suivante est destinée à expliquer notre manière de concevoir ce passage : « Pleins de mauvais desseins, les insensés, violant les eaux saintes (comme Aditi), se mirent à fendre le courant de la Parushṇī ; mais celui qui gouverne la terre (Indra), les enveloppa de sa puissance ; le barde, puni de sa témérité, gisait comme un animal (abattu). »

L'entreprise des ennemis voulant traverser la Parushṇī est présenté comme un sacrilège, un attentat à la sainteté des eaux du fleuve. Il est inutile d'insister sur la vénération des eaux dans le Rig-Véda. Le poète présente le passage de la rivière comme une action impie, parce qu'il considère comme amie des dieux, l'armée victorieuse. Les dieux étant hostiles aux ennemis, dont les actions prennent ainsi le caractère d'une entreprise sacrilège dans ce contexte, il pouvait identifier la Parushṇī — au fond il s'agit de comparer — à Aditi, la déesse que tant de caractères rapprochent des eaux saintes, des mères fécondes et bienfaisantes — La traduction de l'α. λ. *srevāyantas* est naturellement conjecturale : celle de Roth PW. et de Grassmann : *faire dévier*, représente, à notre avis, le sens *direct* le plus probable.

Dans un certain nombre de passages, *áditi* a été pris dans le sens de *vache à lait* ou de *lait* par Roth et Grassmann. Nous croyons qu'ils ont, en général, raison, s'il s'agit du sens final voulu par les poètes ; mais nous maintenons comme sens littéral, direct le nom propre de la déesse, qu'on emprunte pour

désigner les choses qui le symbolisent. Il serait superflu d'insister longuement sur ce point après ce qui en a été dit par Hillebrandt (*O. c.* p. 44) et par Bergaigne: nous n'acceptons cependant pas le sens de Soma céleste que Bergaigne lui-même n'affirme pas du reste d'une manière absolue (*Etudes sur la lexique* etc. p. 38). Dans tous ces passages le sens direct est bien le nom propre : ce n'est qu'indirectement qu'on arrive au sens réel. C'est ainsi qu'un cortège représentant les Arts et les Métiers serait décrit dans des termes comme les suivants : « .... on vit paraître ensuite l'Agriculture, suivie des diverses Industries........ L'Agriculture était représentée par... — » Ici il serait nécessaire de décrire les symboles ; pour les Hindous, la chose était superflue. La vache et son lait étaient pour eux les symboles des richesses et de leur source, et Aditi est la déesse libérale et clémente par excellence. Il paraît du reste (cf. Hillebrandt p. 39) que le symbolisme ne s'est pas arrêté là pour Aditi : on l'a vue dans divers ustensiles du sacrifice jusqu'à ce qu'on l'ait identifiée d'une manière plus constante avec la terre en tant qu'emplacement de l'action sacrée.

Il résulte de tous ces passages où *áditi* est employé tantôt comme apposition, tantôt comme appellation épithétique que la notion représentée par cette déesse devait être passablement vague : un seul trait s'est montré cependant d'une manière constante là où la raison de l'emploi de ce nom s'est laissé établir jusqu'à un certain point : c'est que la divinité assimilée à *áditi* était présentée à ce moment comme la source des biens ou des richesses. Si l'on tient compte de cette circonstance, on ne trouvera pas non plus de difficulté à garder le même sens pour V, 59, 8 *mimâtu dyaúr áditir*... et X, 63, 3, *Yébhyo mātā́ pinvate páyas pīyū́sham dyaúr áditir adribarhās*. Dans ces passages la juxtaposition des deux noms revient à dire *le ciel source féconde des biens* qui nourrissent les hommes et les dieux ; c'est l'équivalent de la construction française, de style familier, A — Bismarck, pour désigner un ministre A qu'on voudrait comparer, surtout ironiquement, au fameux chancelier.

Une preuve évidente qu'il n'est pas nécessaire de prendre *áditi* comme épithète de *dyaús* c'est que, tout en restant au

singulier, il est appliqué au ciel et à la terre réunis (IV, 55, 1 et VII, 62, 4, et à la terre seule AV, VI, 120, 2 (cf. Berg. *O. c.* p. 39). Au reste, on pourrait traduire aussi *dyaús* et *áditi*, malgré la construction du verbe au singulier (cf. Delbrück, *Altind. Syntax*, p. 84).

Les passages suivants ne font aucune difficulté, mais il est nécessaire de s'y arrêter un instant, parce que tout le monde, même Bergaigne, y a vu autre chose que le nom propre de la déesse.

I, 24, 1 et 2 *Káh naḥ mahyai áditaye púnaḥ dāt pitáraṁ ca dṛçéyaṁ mātáram ca.* Qui nous rendra à la grande Aditi pour que je voie le père et la mère ? — Si l'on rapproche ce vers de AV, VII, 120, 3 .... *svarge-tatra paçyema pitárau ca putrān*, il n'y aura rien de plus naturel que de voir ici dans Aditi le séjour suprême où tendent les vœux des hommes pieux. Mais il n'y aura là aucune raison de ne pas garder le nom propre : au contraire, cette considération pourra servir à fixer la nature d'Aditi, dans le sens où M. Roth l'a définie depuis longtemps (ZDMG, VI, *Die höchsten Götter der Arier*). Bergaigne (*O. c.* p. 36), réclamait ici le sens de liberté, délivrance de tout lien du mal moral ou matériel et nous nous étions bien à tort rallié à cette opinion autrefois — Ce sens n'est pas nécessaire non plus dans des expressions comme *anāgaso áditaye*, puisqu'on dit aussi *anāgaso varuṇāya* etc.

Le passage principal qui servait à Bergaigne (*O. c.* p. 35) pour établir son sens de liberté est X, 87, 18 (cf. Hillebrandt p. 32 et M. Müller p. 289) *á vṛçcyantām áditaye durévāḥ*. « Que les coupables devant Aditi périssent » : cette construction *áditaye durévāḥ* est le pendant de *anāgaso áditaye*. Hillebrandt (*O. c.* p. 32) traduit : *die Aditi gegenüber Uebelgearteten*.

Nous avons montré ailleurs qu'il n'existe pas d'*áditi* dans le sens de *misère*, *besoin* (*Monde Supérieur*, cité ci-dessus).

Aditi est mentionnée une quarantaine de fois dans l'Atharva-Véda ; plusieurs de ces passages seraient intéressants pour une étude de la nature et de l'évolution d'Aditi ; mais aucun, croyons-nous, n'est de nature à faire difficulté contre l'interprétation philologique qui vient d'être exposée.

Disons, enfin un mot, du dérivé *ádititva*, qui embarrasse Bergaigne (*Études* etc. p. 41), mais que M. Müller traduit par *Aditi-hood* (*O. c.* p. 257). Il n'y a en effet aucune difficulté à admettre la formation de ce nom abstrait par dérivation du nom propre *áditi* : cela suppose seulement que la déesse représentait une notion plus ou moins concrète, du moins dans l'esprit du poète : *ádititva* désignera ainsi l'ensemble des qualités, ou la qualité principale de la déesse ; au point de vue idéologique, cette formation ne diffère point de celle de *garbhatvá*, *patitvá*, *purushátā* et surtout *agnitā*.

*
* *

L'opinion qui fait si souvent d'Aditi un nom appellatif, adjectif ou substantif, s'est établie, en grande partie, croyons-nous, grâce à l'étymologie du mot, qui est regardée à peu près comme certaine. Réciproquement cette étymologie a reçu un appui très sérieux de l'usage appellatif du mot tel qu'on croyait le constater.

Sans entrer ici dans aucune contestation relativement à ce sujet, qu'il nous soit permis de rappeler le rôle absolument subordonné de l'etymologie dans l'interprétation philologique : il serait aussi facile que superflu d'apporter ici des exemples de toutes les langues montrant à quel point l'usage qu'on fait des mots est souvent indépendant de leur origine réelle.

Nous présenterons une étymologie conjecturale du mot dans un travail sur « La nature primitive d'Aditi » qui paraîtra dans les mémoires du dernier congrès des Orientalistes de Londres et auquel la présente étude sert de base.

Ph. Colinet.

Louvain, Juin 1892.

COMPTES-RENDUS.

Der Auszug aus dem Pañcatantra in Kshemendras Bṛihatkathāmanjarī. Einleitung, Text, Uebersetzung und Anmerkungen von Leo von Mankowski, Leipzig, O. Harassowitz in-8° LV et 76 pages.

Dans l'introduction, l'auteur expose l'état des travaux relatifs à Kshemendra, ainsi que la relation de sa Bṛhatkathāmanjarī avec le Kathāsaritsāgara de Somadeva. L'un et l'autre sont, comme on le sait, un abrégé sanscrit de la Bṛhatkathā de Guṇādhya, écrite en prācrit et qu'on n'a pas encore retrouvée. Il discute ensuite l'extrait du Pañcatantra dans la Bṛhatkathā tel qu'il est rendu chez Kshemendra dans ses relations avec le même extrait chez Somadeva ainsi qu'avec la recension méridionale et la traduction syriaque du fameux recueil, dont il cherche à reconstruire la forme la plus ancienne. Cette discussion est conduite avec une érudition riche mais sobre, une logique et une prudence remarquables ; le texte et la traduction ont été l'objet d'un soin aussi minutieux qu'éclairé.

Souhaitons que M. von Mankowski continue avec le même succès ses investigations dans ce domaine si intéressant de la littérature indienne.

X.

Metél Razskaze se grafa L. W. Tolstago. « La tourmente de neige » par le comte Tostoj in-18, 24 pp.

Ce fascicule est le premier d'une série de publications ayant pour objet de reproduire les chefs d'œuvre de la littérature russe sans traduction, mais avec tous les éclaircissements nécessaires à l'intelligence des textes. L'éditeur W. Gerhard de Leipzig se propose d'y faire paraître des spécimens de tous les genres propres à faire connaître la société russe toute entière en ses divers degrés. Le Metél est choisi parmi les derniers car le célèbre romancier s'y plait à faire parler le peuple, le paysan, les classes inférieurs.

Le soin donné à l'édition du texte, comme la typographie feront de cette collection une œuvre de haut goût. X.

A Dictionary of Avestic proper names. (M. Ardeshir Sorabjee Dastur Kamdin's Prize essay) By Jivanji Jamshedji Modi. — B. A. Bombay. Education Society's Press. Byculla 1892.

M. le Destour Ardeshir Sorabjee Kamdinna, membre du comité de la *Madressa Moola Feeroze* à Bombay, fondée en l'honneur de feu le savant Destour *Moola Feeroze*, pour enseigner aux étudiants pârsis les langues éraniennes, avait proposé en 1889 un prix pour la composition des noms-propres mentionnés dans l'Avesta. Il désirait, pour me servir de ses propres termes, « a comprehensive essay describing fully in an alphabetical order and from Avesta, Pahlavi and Persian

books all the proper names occurring in the Avesta, texts whether they be names of persons and places or names of religious instruments and ceremonies. »

Les juges désignés M. *Kavasji Edalji Kanga*, président de la *Moola Feeroze Madressa* et Edalji Kersaspsi Antia, professeur de langue zende à la Sir Jamshedjee Jeejeebhoy Madressa, désignèrent le livre du Destour Kamdin comme digne de ce prix et le couronnèrent l'an passé. L'auteur, Jivanji Jamshedji Modi, grand-prêtre du Jeejeebhoy Temple du feu des Parsis à Colaba s'était fait connaître non seulement de ses concitoyens par différents ouvrages guzerâtes, relatif a l'Avesta, mais aussi des Européens par les publications suivantes :

« The Religious system of the Parsis, Wine among the ancient Persians, The River Karun, The Game of Ball-Bat among the ancient Persians, Astodân, Impressions d'un Parsi sur la ville de Paris.

L'ordonnance du nouveau dictionnaire est celle-ci : aux noms écrits en caractères originaux suit une explication en guzerati. La base de cette œuvre est bien le dictionnaire de Justi, mais on voit à chaque page que l'auteur a mis à profit ses propres études zendes, pehlevies ou néo-persanes. C'est avec raison que la littérature pehlevie et spécialement le Bundehesh a été mise au premier rang pour l'explication des mots zends. Les citations sont en caractères originaux comme on le voit aux articles : *àthwya*, *kviriñta*, *caêçaçta*, *cinvat*. *takhma urupa*, *thraêtaona*, *thrita*, *dareja*, *dahâka*, *paradhâta*, *peshôtanus*, *frañraçyan*, *manuscithra*, *yima*, *varena*, *çaêna*, *huçravañh*, *hvarecithra*, *hvaçpa*. Le Shâhnâmeh a été mis aussi à contribution et ses extraits sont en caractères persans. Voir les mots *aipivañhu*, *aurvataçpa*. *aghraêratha*, *añtarekanha*, *açtôkana*, *âtarevarenañh*, *âthwya*, *usava*, *uçadhan*, *kañha*, *jâmâçpa*, *zairivairi*, *tuça*, *tûmâçpa*, *thraêtaona*, *darsinika*, *dahâka*, *naptya*, *baçtavairi*, *vaêçka*, *vañdareman*, *vîstâçpa*, *çairima*, *çpeñtôdâta*, *hañkana*.

Il ne peut plus en effet être contesté aujourd'hui qu'au point de vue des légendes héroïques l'Avesta et le Shâhnâmeh sont dans les rapports les plus étroits de concordance.

Déjà Spiegel l'avait fait remarquer dans ses « *Arische Studien* » (p. 110 ss.) et avait apporté maintes preuves à l'appui de sa thèse. Depuis lors Darmesteter a repris le sujet et a présenté dans le second volume de ses Etudes éraniennes maints traits de cette ressemblance spécialement en ce qui concerne la légende de Zoroastre. M. Ivanji Modi n'a pas apporté moins de soin à l'explication des termes géographiques. Voir les articles *añtarekañha*, *kañha*, *çaêcaçta*, *dareja*, *dâitya*, *dânu*, *pûitika*, *frazdânava*, *maênakha*, *vaêkereta*, *vourukasha*, *çughdha*, *haêtumañt*, *hara berezaiti*, *haraêva*, *hiñdu*, *hukairya*, *hvaçpa*.

Aussi devons-nous relever spécialement combien est étendue la *Litteratur*. dont l'auteur a dû faire usage pour réaliser son plan. Car il ne s'est pas borné à étudier et citer les ouvrages des premiers éranistes tels que Burnouf, Spiegel, Windischmann, Justi, de Harlez et Darmesteter mais aussi ceux des plus jeunes et derniers venus comme on le voit à l'article Zarathustra p. 86 à 91.

On pourra sans doute élever quelque critique à certains endroits tels que ceux qui concernent *Anâhita*, *Armâiti*, *Mithra*, *Çaoshyañt* qui paraissent trop écourtés tandis que d'autres sont traités au long et au large, par ex. *içatvâçtra*, *karshiptan*, *karâta*, *vourunemañh*, *vouruçavañh*, et *çpénista*.

Les savants européens exigeraient sans doute, en certains endroits, une autre manière de traiter les choses et regretteront le grand nombre des fautes d'impression. Mais tout le monde devra reconnaître que l'auteur a du choisir l'important au milieu d'une masse énorme de matériaux et qu'il nous a donné un livre vraiment utile.

Nous souhaitons que ce bel ouvrage, imprimé avec soin et luxe se répande parmi la jeunesse studieuse des contrées parses et favorise la diffusion, le progrès des études avestiques.

Jena, Octobre 1892. Prof. Dr Eugène Wilhelm.

The Position of Zoroastrian Women in Remote Antiquity, As Illustrated in the Avesta, the Sacred Books of the Parsees. Being a lecture delivered at Bombay on the 18th of April 1892, by Darab Dastur Peshotan Sanjana, B. A. Bombay, Education Society's Steam Press 1892. (VI, 85 pag. Pet. 8).

Le Destour *Dará'*) Peshotan Sanjana professeur de pehlevi et d'allemand à la Sir Jamshedjee Jeejeebhoy Zarthushti Madressa de Bombay connu au loin et des plus avantageusement par sa traduction anglaise de l'*Ostirânische Kultur im Alterthum de W. Geiger*, et sa participation à la publication du texte du Dînkart avec traduction anglaise et guzerâte, poursuit aujourdhui et depuis un temps déjà le noble but d'éclairer ses concitoyens sur différents points scientifiques ayant rapport à la Religion, au droit, aux coutumes des anciens Eraniens. Il leur donne pour cela de doctes conférences desquelles, naturellement, les sujets concernant la vie des Parses actuels ne sont point exclus.

Ces conférences sont données tantôt aux frais de l'auteur, tantôt à ceux de l'institution connue sous le nom de Sir *Jamjeshdji Translation fund*, puis imprimées avec luxe et répandues gratuitement parmi les membres de la communauté parse de Bombay. La première de ces conférences a trait au *Mariage entre proches parents* dans l'Eran antique ; elle fut donnée en 1887 devant la Société royale asiatique de Bombay, puis réimprimée en 1888 sous le titre de *Next-Of-Kin Marriages in Old Irân ;* An Address Delivered Before the Bombay Branch Royal Asiatic Society, on the 15th and 22nd April 1887. By Darab Dastur Peshotan Sunjana, B. A. London, Trübner and Co. 1888. (V, 118 pag. pet. 8).

Dans cette intéressante discussion, l'auteur, après avoir puisé à toutes les sources, allemandes et autres, avec une activité d'abeille, cherche à démontrer que ni l'Avesta, ni les livres pehlevis n'autorisent à soutenir que le mariage entre proches ait jamais été autorisé par le droit ou les usages.

Les exemples allégués pour démontrer le contraire, s'ils sont bien compris, doivent être pris comme des exceptions. Les auteurs grecs et latins n'avaient sur ce point que des renseignements erronés et ont répandu des erreurs.

Quel que soit le mérite de la conférence, nous devons dire qu'à nos yeux le savant auteur n'a point encore atteint complétement son but.

Le même auteur nous a donné en avril 1892 une autre monographie sous le titre de : *Position des femmes zoroastriennes aux temps antiques*. Son thème est le suivant. D'abord la naissance, l'éducation et les devoirs d'une fille de zoroastriens jusqu'à l'âge de puberté.

2) Les vues de l'Avesta sur le lien conjugal.
3) La condition sociale et intellectuelle d'une femme zoroastrienne.
4) La monogamie à l'époque avestique.

Nous y apprenons que la femme zoroastrienne était à peu près dans la même situation que celle de l'âge homérique telle que nous la dépeignent les épopées. Leurs occupations de ménage et d'agriculture étaient à peu prés les mêmes. L'auteur insiste sur ce point que le mariage et l'éducation des enfants étaient fondés sur une base religieuse. L'Avesta, à côté d'un grand nombre d'hommes pieux cite beaucoup de femmes pieuses placés à un haut rang d'estime. Enfin l'auteur met en relief l'estime que les anciens Eraniens avaient pour le mariage en face du sentiment que le Bouddhisme manifeste à son égard.

Nous souhaitons vivement que le savant conférencier ait souvent encore l'occasion de mettre en œuvre sa science et son activité au service de ses concitoyens par la tenue et la publication de conférences du même genre, à la portée de tous les gens lettrés, par des exposés clair, variés et intéressants de différents sujets d'importance.

Nous terminerons notre compte rendu par le vœu que, en dépit de l'esprit matérialiste de notre époque auquel les savants de tous les pays ne cèdent que trop malheureusement, les efforts, les vues idéalistes de notre auteur recueillent dans sa patrie les lauriers dont ils sont dignes.

Jena, Octobre 1892. Prof. Dr E. WILHELM.

Josephi Fessler quondam episcopi s. Hippolyti Institutiones Patrologiae; quas denuo recensuit, auxit, edidit BERNARDUS JUNGMANN, Eccles. Cathedr. Brugens. Canon. hon., Philos. et s. Theol. Doct., ac Profess. ord. Hist. eccl. et Patrol. in Universitate cath. Lovaniensi. Tomi II pars prior. VI, 447 pp. 8°.

L'importance des matières traitées dans ce volume, nous engage à en donner une courte analyse, avant même que l'ouvrage ait paru dans son entier.

Cette première partie du Tome II se rapporte, en effet, à une période que l'on considère, à juste titre, comme l'âge d'or de la Patristique. On y rencontre les noms illustres de s. Ephrem, s. Chrysostome, s. Jérome et s. Augustin ; puis, une série d'autres Pères de l'Eglise ou d'écrivains ecclésiastiques, moins renommés sans doute, mais présentant un intérêt considérable, à raison même de la grande époque littéraire à laquelle ils appartiennent.

La méthode d'interprétation qui, vers la fin du IVe siècle, prévalut à la fois chez les latins, les grecs et les syriens, fut en quelque sorte la résultante de deux courants opposés : l'*allégorisme* des Origénistes, et, ce qu'on pourrait appeler le *naturalisme* des sectes ariennes. L'exégèse de s. Jérome, de s. Chrysostome et de s. Ephrem, parvint à tenir le milieu entre ces deux écueils, tout en profitant de l'impulsion donnée aux études bibliques par la lutte entre les écoles d'Alexandrie et d'Antioche. Ils firent de l'interprétation littérale l'objet principal de leurs recherches ; mais n'oublièrent pas que, d'apres la parole de S. Paul, l'Ancien Testament était figuratif de la loi nouvelle, et, qu'au témoignage des évangélistes, la doctrine du Christ était pleine de mystères et féconde en enseignements moraux.

Telle est l'idée dominante du chapitre V — le premier de ce volume. Il nous donne un aperçu très complet de l'exégèse chrétienne, à une des plus brillantes époques de son histoire : la fin du IVe et le commencement du Ve siécle.

Le chapitre VI s'occupe des Pères qui ont pris part à la lutte contre les Novatiens, les Donatistes et les Pélagiens. Parmi ceux qui s'y sont distingués, on remarque : s. Pacien, évêque de Barcelone, l'antagoniste des Novatiens dans la controverse sur la pénitence ; S. Optat de Milève, qui, unissant la prudence à la vigueur dans ses traités sur l'unité de l'Eglise, prépara la voie à s. Augustin pour l'extinction du schisme des Donatistes ; s. Augustin lui-même, qui attacha spécialement son nom aux discussions sur la grâce et le libre arbître, mais dont le vaste génie se révéla à la fois dans le domaine de la dogmatique, de l'exégèse et de l'éloquence ; le Pape Innocent I, le soutien de s. Augustin dans sa polémique avec les Pélagiens ; Paul Orose, qui, non content de combattre l'hérésie, voulut opposer une dernière réponse aux invectives calomnieuses du paganisme mourant ; s. Paulin de Nole, surnommé le *Cicéron chrétien* ; d'autres, enfin, qui nous ont laissé peu d'écrits, mais qui exercèrent une certaine influence sur les affaires religieuses de leur temps.

La nouvelle édition des *Institutiones Patrologiæ* a conservé l'ordonnance générale de l'ouvrage de Fessler. Néanmoins, comme l'écrivait déjà le P. Rivière à propos du Tome I, M. le professeur Jungmann l'a si bien remanié, qu'il en a fait une œuvre presque originale. Il en a retranché les longueurs, spécialement dans l'exposé de la vie de s. Jérome et de s. Chrysostome ; rectifié les jugements qui n'étaient plus conformes aux dernières conclusions de la critique ; précisé certains points de la doctrine de s. Augustin ; il a ajouté, enfin, à l'œuvre primitive des parties entièrement neuves. Telles sont les notices sur Rufin, sur l'*Historia Lausiaca* de Palladius, sur Priscillien, Paul Orose, le moine Bachiaire, la *Peregrinatio ad loca sancta*, et, en général, celles qui concernent les écrivains ecclésiastiques de l'Eglise syrienne. Dans l'exposé de la vie et des écrits de s. Ephrem, il a fallu tenir compte des travaux récents de Alsleben, Zingerlé, Overbeeck, Bickell, Eirainer et en particulier des publications de Mgr Lamy, qui a édité et traduit un grand nombre d'hymnes et de discours du saint diacre d'Edesse, en les accompagnant de Dissertations historiques et critiques.

Les écrits d'Aphraate ont également acquis une grande importance depuis que Wright en a démontré l'authenticité et que le Dr Forget les a soumis à un nouvel examen critique, dans sa Dissertation : *De vita et scriptis Aphraatis*. Divers travaux syriaques ont, en outre, mis en relief les noms de Cyrillonas, Balaeus, Gregorius Abbas, et s. Maruth, qui n'étaient pas même mentionnés dans l'ancienne édition de Fessler.

En utilisant toutes ces ressources, M. Jungmann s'est efforcé de mettre sa publication au niveau des progrès réalisés dans ces derniers temps. Mais on ne saurait guère prétendre à une œuvre définitive, dans une matière qui s'enrichit encore chaque jour de quelque contribution nouvelle. L'auteur nous avertit lui-même, que son volume était déjà en partie imprimé, lors de la publication des dernières études sur Priscillien. Le Dr Chabot, dans les thèses soutenues en juillet 1892, devant la faculté de théologie de Louvain, a défendu une opinion tout originale sur l'opuscule *Perigrinatio ad loca sacra* s. Sylviæ Aquitanæ, qu'il croit n'être pas antérieur au VIe siècle. Enfin, Mgr Lamy publie en ce moment même, dans la Revue biblique de Jérusalem, une intéressante monographie sur s. Ephrem. Il y conteste l'authenticité du « Discours exégétique sur la création » et y donne le contenu de deux importantes Homélies, déjà éditées en syriaque par J. J. Overbeeck, mais non traduites jusqu'à ce jour.

Dans la préface du volume que nous venons d'analyser, M. le professeur Jungmann nous promet de traiter en appendice, les diverses questions qui

auraient pu surgir dans l'intervalle de sa publication. Ces notices supplémentaires paraîtront à la fin du Tome II.

A. H.

Ibn Sînâ. Le livre des théorèmes et des avertissements publié d'après les Mss. de Berlin, de Leyde et d'Oxford et traduit avec éclaircissements par J. FORGET, Docteur en théologie, professeur à l'Université de Louvain. — 1re partie. — Texte Arabe. — Leyde. — E. J. Brill. 1892. In-8°, X et 224 pages. 7 fr. 50.

Avicenne occupe, dans l'histoire des sciences, une place considérable. Comme médecin, nous dit Sprengel, on aurait peine à trouver, après Aristote et Galien, un homme qui ait exercé son despotisme plus longtemps et plus tyranniquement que ce savant, dont le système a dominé le monde pendant environ six siècles. Ajoutons que son influence n'est pas encore épuisée en Orient : en 1828, on a publié à Calcutta un résumé du Canon et, en 1294 (1877), à Boûlâq, le Canon lui-même, en 3 volumes in-4°. Ce n'est donc pas même à la traduction publiée par Plempius (1658) qu'il faut s'arrêter. Aussi y a-t-il même une certaine actualité dans les dissertations que Schaul (1828), Sig. Klein (1845) et Joseph Eddé de Beyrouth (Paris, 1889) ont consacrées au médecin arabe.

Comme philosophe, son influence n'a pas été moins importante et c'est assez injustement que Landauer (*Beitrag zur Psychologie des Ibn-Sînâ München*, 1872, p. 1) voit en lui un de ces savants qui ont la passion d'écrire et qui, avec peu d'efforts et en peu de temps, composent de gros volumes. Certes, Avicenne a beaucoup et vite écrit et il s'est occupé d'une foule de sciences ; mais c'est là un trait commun à beaucoup d'auteurs arabes et, d'ailleurs, on le sait, quand les sciences débutent pour ainsi dire, il est bien naturel que des esprits curieux désirent les embrasser toutes et y parviennent sans trop de peine. Au surplus cette polymathie est utile au philosophe, qui doit expliquer les premiers principes de toute connaissance et c'est sans doute en partie à la spécialisation à outrance des études, inévitable actuellement, il est vrai, mais trop souvent prématurée, qu'est dû le discrédit de la philosophie auprès de beaucoup de personnes.

Pour notre philosophe, il ne faut pas perdre de vue qu'il a exercé une grande influence au moyen-âge, comme le prouvent les nombreuses traductions qu'on a faites alors de ses œuvres. Personne n'ignore non plus que, ce qu'Averroès devait être pour St-Thomas, Avicenne l'a été pour Albert le Grand et qu'un des plus rares génies de ces temps, Roger Bacon, l'a qualifié de *dux et princeps philosophiæ post Aristotelem*. Et c'est dans le même sens que se prononce Munk, quand il voit en lui un des génies les plus extraordinaires et qu'il le proclame le plus grand représentant du péripatétisme au moyen-âge.

Aussi, dans notre siècle qui a la noble passion de reviser tous les procès et de ne juger que sur pièces, s'est-on remis à étudier Avicenne. Pour ne parler que des arabisants sans citer les historiens de la philosophie, tels que Ritter ou d'autres, Schmölders, dès 1836, publiait et traduisait son poème sur la logique. (*Documenta philosophiæ Arabum*). Puis sont venus Haneberg (1866), Landauer (1872 et 1876) et surtout Mehren, dont notamment plusieurs écrits, parus dans le *Muséon*, sont connus des lecteurs de cette revue. En Orient aussi on a édité tout récemment une collection de ses petits traités. (Constantinople, 1881).

C'est à ce groupe d'études que se rattache l'intéressante publication que nous devons au savant professeur d'arabe de l'Université de Louvain. M. Forget vient, en effet, de nous donner le troisième des grands ouvrages philosophiques

d'Avicenne, qui était inédit jusqu'à ce jour et qui nous fait connaître, sur plus d'un point, la conclusion définitive du grand penseur. Le premier volume ne renferme que le texte et une préface ; il sera suivi bientôt, comme nous le promet l'auteur, d'un autre volume contenant la traduction et des éclaircissements.

Le texte a été constitué par M. Forget au moyen de neuf manuscrits, qu'il a examinés avec beaucoup de soin et dont il note toutes les variantes importantes avec un scrupule dont on ne saurait trop le louer. La tâche était difficile, car il s'agit ici d'un livre dont le grand bibliographe Ḥagî Ḫalfa a dit : *Hic liber parvi quidem est ambitus sed eruditionis plenus, difficilis intellectu, refertus doctrina virorum intelligentium et sententias subtiles et miras et praecepta singularia explicat, quibus maxima pars librorum latorum caret.* (Ed. Flügel, 1, 301.) Et si ce témoignage ne suffisait pas, qu'on lise l'énumération des écrits nombreux que des savants musulmans ont consacrés à l'explication du traité d'Avicenne (*Ibidem*, p. 301-304).

Pour nous rendre exactement compte de la valeur de l'édition, nous avons examiné avec soin les 40 premières pages et cet examen nous a pleinement satisfait.

Nous ne parlerons pas de quelques fautes d'impression : ce sont là des vétilles dans un texte qui n'est pas destiné aux commençants. Quant aux corrections, voici celles qui nous ont paru mériter surtout d'être proposées.

P. 2, 6. Nous préférons la lecture de Flügel : *quodsi intellectum manu tua prehendis.* — P. 3, 8. Il faut lire *ilayehi.* — P. 5, 16-17. On aimerait mieux *àbdane lillâhi.* — P. 9, 3. Lire *law*, sans la conjonction. — P. 15, 7. La variante du manuscrit C donne une construction plus naturelle. — P. 18, 13. Il faut *bi* au lieu de *li.* — P. 23, note e. La variante du manuscrit F semble préférable ; cfr. 25, 2. — P. 27, 17. La variante du manuscrit F rend mieux la pensée. — P. 30, 12. Lire *mouqtaḍâhâ.* — P. 34, dernière ligne. La variante du manuscrit D est préférable. — P. 36, l. 10. Supprimer l'article au 9e mot. — P. 37, ligne avant dernière, il faut introduire le mot *affirmé* après le premier mot, et, à la dernière ligne, lire *Yougaba.* — P. 39, note a. La conjonction rendrait la construction impossible.

On voit que nos corrections se bornent, en général, à changer des lettres que les copistes peuvent avoir modifiées par erreur. Mais peut-on aller plus loin et, malgré l'accord de tous les manuscrits examinés par le savant éditeur, peut-on ajouter des mots ou changer le texte ? Par exemple, p. 29, dernière ligne, après le 3e mot, ne manque-t-il pas un *makânahou ?* P. 7, l. 12, ne doit-on pas remplacer deux mots du texte par *alinesâni inesânane ?* A faire de semblables modifications, on court risque de corriger, non les copistes d'Avicenne, mais Avicenne lui-même ; et, cette tâche, nous devons la laisser à l'éditeur lui-même, qui, seul, est assez familiarisé avec la façon de penser et de dire de son auteur pour pouvoir proposer des explications sûres.

Ces éclaircissements, qu'il ne tarde donc pas à les publier avec sa traduction. Qu'il n'hésite surtout pas à donner, comme il se déclare disposé à le faire, un index alphabétique des nombreux termes techniques expliqués dans le livre d'Avicenne. L'insuffisance de nos recueils lexicographiques en matière de philosophie, que signale M. Forget, est, en effet, bien sensible et l'on serait tenté de crier à l'exagération si l'on voyait signaler certaines lacunes de Freytag. Et, ce qui est vrai de la philosophie, l'est aussi de toutes les autres sciences spéciales, le droit par exemple. Aussi, veut-on rendre possible un *thesaurus* définitif de la langue arabe, il faudrait, pour compléter les magnifiques travaux de Dozy et de

Lane, que tout arabisant qui, outre l'arabe, connaît quelque science, en fît un glossaire aussi détaillé et aussi exact que possible.

Il y a donc ici un grand et nouveau service que M. Forget pourrait rendre à la science : par le soin qu'il a mis à éditer le livre si difficile d'Avicenne, il s'est tout spécialement qualifié pour nous faire le lexique définitif de la philosophie arabe.

VICTOR CHAUVIN.

Die Hauptprobleme der Sprachwissenshaft in Ihren beziehungen zür theologie, philosophie u. Anthropologie von Dr A. GIESSWEIN. — 8° 245 pp. Freiburg (Br.) 1892.

Cet ouvrage du Dr Giesswein avait paru d'abord en magyar : nous le retrouvons maintenant en allemand mais considérablement augmenté. Il est divisé en deux parties. La première toute expositive énonce et justifie les principes de linguistique reconnus aujourd'hui. Il traite de la constitution des langues, de leurs différentes espèces et de leurs rapports ; de la formation des sons et des lois phoniques, de la variabilité du langage et des différentes familles de langues. L'auteur est parfaitement au courant de la science du jour, possède une *lectur* étendue et traite chaque point avec connaissance de cause et intelligence des divers problèmes qui sont nés sur le champ de la linguistique. Il ne reste pas enfermé dans le cercle des idées que cultivent uniquement les indo germanistes mais s'élève au-dessus de leurs limites et envisage les choses à un point de vue général, le seul qui donne des résultats satisfaisants et certains. Aussi le Dr Giesswein ne se borne pas à reproduire à sa manière ce qui a été dit par les plus savants des linguistiques mais parsème son ouvrage d'aperçus à lui qu'on ne lit pas sans intérêt ou profit. Sagement éclectique il ne s'attache à l'enseignement d'aucune école exclusivement. C'est ainsi qu'il reconnaît toutes les influences qui agissent sur la transformation des langues, influences tant morales que physiques.

La seconde partie est entièrement consacrée à la discussion de la question de l'origine du langage et de l'unité d'origine des langues. L'auteur rejette justement la théorie de l'inspiration ou de la révélation du langage. L'homme, doué de la faculté, de la tendance au parler, s'est fait son langage d'après la Bible elle-même. Il discute tous les systèmes qui ont vu le jour quant à la cause productrice du parler humain et cela avec un jugement sain, puis en vient à l'état intellectuel des premiers hommes aux conditions de leur langage.

Tout cela est traité avec beaucoup d'érudition et de sages réserves. L'auteur appuie ses conjectures sur des faits constants. Aussi croyons nous devoir répéter encore qu'à tous les points de vue, ce livre sera étudié avec intérêt et avantage par les savants eux-mêmes, surtout en ce qui concerne la partie philosophique.

C. H.

UNE VISITE AU MONASTÈRE BOUDDHIQUE

DE WU-TCHIN

PAR PE-K'IU-YI *(a)*.

C'était au milieu du temps de « Paix initiale » ; (1)
La huitième lune montait son arc [2].
Mes pas errants me conduisirent au monastère de Wu-tchin.
A cinq lis du mont Wang s'un (2),
Dont il domine le sommet.
J'entendis d'abord le sourd murmure des eaux.
2. Là j'abandonnai mon char et mes chevaux (3)
Et traversai d'abord une sinuosité de l'onde azurée.
Ma main tenait un bâton de bambou verdoyant.
Mes pieds se posaient sur les pierres blanches du torrent.
Peu à peu un sentiment de stupeur admirative me saisit.
Les yeux et les oreilles n'ont plus de sensation,
On n'entend plus le bruit confus du monde des humains.
3. Du pied de cette montagne je contemple ses hauteurs.
Un soupçon me saisit, je ne pourrai la gravir [8].
Car qui sait qu'au milieu du roc est une voie

* Nous avons exposé précédemment dans les Mémoires de l'Académie royale de Belgique, les règles de versification ou de style suivies par les poètes chinois et présenté un certain nombre de modèles empruntés aux plus célèbres parmi les aèdes de l'Empire des Fleurs. Ceci n'est qu'une continuation de ce commencement d'Anthologie.

(a) Poète du IX[e] siècle de notre ère, sous les Tangs. On sait que cette dynastie favorisa spécialement le bouddhisme et le fit florir en Chine. Pe k'iu-Yi était de Hia Kuei hien au Kan-su. Il fut promu au doctorat en 795 et plus tard admis au corps des Han-lin. Il exerça différentes fonctions et mourut à l'âge de 75 ans. (Voir le Tang-shi pie-tsai III f[o] 34).

(1) *Yuen ho* 806-821 P. C., sous Hien-tsong des Tangs.

(2) Litt. montait la corde d'arc, son orbite. C'était la lunaison croissante.

(3) Au bord d'une rivière qui coule devant ces monts.

Sinueuse, brisée, pénétrant au pic suprême ?
Tantôt on doit se reposer au bas d'une bannière signal
Tantôt on s'arrête auprès d'une chapelle de pierre (1).
4. Entre les chapelles s'étend un espace de plus d'une coudée.
Grande porte et porte intérieure (2) sont sans barreaux ni serrure.
Je me courbai, j'épiai mais je ne vis personne.
Des longs cheveux de pierre pendaient en forme de tresses ;
Effrayées les chauves-souris blanches s'en échappaient
Et volaient en couples, flottant comme la neige.
5. Je tournai la tête, le monastère se montrait à mes regards,
Sur la rive verdoyante ; la corniche rouge s'avançait vers moi,
Comme si l'on avait ouvert le sein déchiré de la montagne
Et que dans cet intervalle on eût posé le cloître.
Je passe la porte du chemin ; point de sol aplani,
Mais une terre commune, un espace vide et large.
6. Les salles, les appartements, les terrasses
S'élèvent ou s'abaissent suivant les pics et les gorges.
Au sommet des rochers, point de terre entassée.
Les arbres, les buissons sont longs et forts.
Leurs racines grandissent enveloppant les pierres.
Les serpents, les reptiles les sillonnent de leurs replis.
7. Les pins, les lauriers y croissent sans ordre ni rang ;
En broussailles perpétuelles, couverts d'un feuillage abondant.
Leurs branches aux minces cimes s'y balancent doucement,
Bruissant comme le vent dans les cordes de la lyre.
Les rayons du soleil et de la lune ne peuvent y pénétrer ;
Des ombres aux vertes teintes (3) s'y étendent entremélées.
8. Parfois dans ces lieux ténébreux un oiseau pousse un cri
Qui résonne comme celui du grillon d'hiver.
D'abord le visiteur s'arrête et se repose dans le pavillon antérieur ;
Il s'approche d'un siége mais ne peut encore se reposer entièrement (4).
Peu après on ouvre la porte intérieure du nord
Qu'à mille lis on aperçoit en toute sa largeur.
9. Frolant les corniches, l'arc-en-ciel y répand une neige d'une extrême finesse.

(1) Le monastère est précédé de nombreuses chapelles, construites au fond d'un terrain enclos de mûrs, avec une porte sur le chemin.

(2) La porte du chemin et celle de la chapelle. En Chine toutes les chapelles sont ouvertes et les animaux y prennent leur refuge, leur abri nocturne.

(3) Produite par le feuillage.

(4) Il n'est pas encore au terme.

Entourant les poutres faitières, des nuages y flottent en tourbillons.
Un soleil étincelant y brille au-dessus d'une pluie pâle
L'ombre et le serein y suivent un même cours (1).
Dans la plaine les arbres, les buissons se mêlent à la verdure qui la tapissent
L'œil, à l'horizon, atteint la pleine de Ts'in.
10. L'eau du Wei est, de là, un mince filet, invisible ;
Les collines de Han ne dépassent pas la hauteur de la main.
Détournant la vue, on voit venir à soi un chemin
Serpentant, anguleux ; au fond, le fronton réflétant l'écarlate.
Circulant sur la montagne des êtres humains (2)
Isolés, s'aperçoivent dans le lointain.
11. Par devant et vis à vis s'élèvent de riches pagodes,
Aux quatre coins, des cloches tintent au vent.
Des piliers de sapin, des portes, des fenêtres les décorent.
L'or, les pierreries, en profusion, réjouissent la vue.
Jadis, assure-t-on le bouddha Kâçyapa (3)
Assis sur cette terre y fut ravi en extase.
12. Jusqu'aujourdhui son plat de fer s'y trouve (4) ;
Dans le sol, la trace de ses mains qui l'ont percé, s'y laisse voir.
A l'ouest s'ouvre la grande salle de la statue d'ivoire (5).
Du Bouddha blanc avec ses épaules égales et majestueuses.
On s'incline devant son front de neige et de glace
Le givre accumulé forme son vêtement sacerdotal (6).
Des grelons, ça et là, perlent comme des fleurs dans sa chevelure (7).
11. On s'approche pour le regarder, on y soupçonne l'œuvre d'un esprit (8).
Mais on n'y voit point l'empreinte de ses traces.
On monte ensuite au temple de Kuan-Yin.
Avant d'y atteindre, l'odeur du sandal vous pénètre
On monte les degrés, on dépose sa chaussure,
Réunissant les pieds (9) on se met sur la natte émaillée de pierreries.
13. Les vents y soufflent comme une musique céleste ;

(1) Ces phénomènes s'y produisent successivement.
(2) Les bonzes vivant en solitaires.
(3) Bouddha qui avala le soleil et la lune. Com.
(4) Dans lequel il mangeait sa nourriture mendiée.
(5) De Bouddha.
(6) Sorte de surplis en toile grisâtre.
(7) Le poète insiste sur le froid qui règne dans ces montagnes.
(8) *Kouei*. Tant c'est parfait.
(9) Attitude de respect.

Comme un bruit de pierreries qui se choquent.
Des perles, blanches comme la rosée glaciale,
Des perles rouges aussi comme des gouttes nombreuses de sang (1)
Tissées de points en points sur la coiffure de Bouddha
Réunissent toutes les pierres précieuses sur sa chevelure.

14. Deux vases égaux de jaspe blanc
Réflètent la nuance de l'eau glacée de l'automne.
Au milieu de ses vases, paraissent les os sacrés
Arrondis (2) comme l'or et le cinnabre
Et les flutes de jade d'une antiquité ignorée.
Les hommes célestes en usent dans le jardin des esprits
Leur son parait être celui du chant de la grue d'automne (3) ;
Il sait faire descendre sur la terre les esprits immortels.

15. L'automne était au milieu précis de son cours ;
De la 3e à la 5e lune en sa plénitude.
De la salle merveilleuse les trois portes sont béantes.
L'esprit (4) en sa forme d'or est devant vous
La lune et les pierreries s'envoient mutuellement leurs rayons ;
Leur état si pur lutte avec leur fraîche beauté (5).

16. Quand cet éclat illumine l'homme, son cœur et son corps en sont comme pétrifiés ;
De toute la nuit, le sommeil le fuit.
Quand la lumière reparait, on désire voir la pagode du sud.
(Sur le chemin) les bambous entrelacés courbent leur brillant feuillage.
La forêt est plongée dans les ténèbres, nul être humain sur le passage.
Le papillon seul, indifférent à la scène, volète ça et là.

17. Des fruits de la forêt personne ne connaît le nom
Çà et là, ils perlent sur les verts buissons de la route.
Seuls, ils peuvent guérir les maux de la faim
On les cueille, on les goûte, leur goût est aigre et doux.
Au sud du chemin, dans la vallée azurée
L'esprit apparaît avec son ombrelle incarnat et des monnaies fictives (6).

(1) Illuminés par le soleil.

(2) C'est une des grandes beautés du Bouddha, d'avoir les os du corps bien arrondis.

(3) Croyance mise en vogue sous les Tcheou. Le Tcheou-li apprend comment on doit faire descendre chaque espèce d'être surnaturel. Voir livre XXII.

(4) *Shen*. Ici Bouddha.

(5) L'un ne le cède pas à l'autre quant à l'éclat.

(6) On donne une ombrelle à Bouddha comme à beaucoup d'autres

18. Une colline s'élève à l'est des pics escarpés.
Tout y est glacé et lisse, point de traces humaines,
La mousse porte des taches (1) comme peintes.
J'arrivai enfin au sommet suprême,
Je regardai en bas ; c'était un abîme sans mesure.
Mes yeux s'éblouissent, mes mains et mes pieds tremblent ;
Je n'ose incliner ma tête pour le contempler.
22. Le vent qui s'élève d'en bas et suit les roches étreint l'homme et va frapper les cîmes
Les vêtements se soulèvent comme des ailes ;
Ils s'ouvrent et se tendent comme s'ils voulaient s'élever en volant.
Les rochers qui se dressent en trois promontoires égaux
Ont des pointes aigues comme des glaives serrés les uns contre les autres.
23. Constamment des nuages blancs traversent l'espace,
Puis ils se partagent, s'entr'ouvrent, laissant voir le ciel azuré,
Et lorsqu'au Nord-Ouest, le soleil tombe dans l'immensité
La lueur des soirs monte son disque rougi.
A cent lieues au-delà de la retraite de l'alcyon
Il tombe, comme des boules de cinnabre,
24. Lorsque la lune monte dans le ciel, au nord-est.
Le souffle de la nuit répand au loin ses effluves verdoyants.
Le sol semble être un pavé de lapis lazzuli, sans borne ;
Le disque d'or s'élève avec ses lignes significatives (2) ;
Les eaux parées d'une couleur d'indigo coulent sans cesse en murmurant.
25. Tournoyantes elles ceignent la montagne ;
Du haut des rochers on dirait des anneaux d'émeraude.
Parfois s'étendant, elles roulent en flots minces ;
Parfois, se soulevant elles retombent en torrent.
Des gouffres où elle s'étend, claire et immobile
S'élève et surnage l'écume de la gueule des dragons.
26. On se courbe pour entrer dans l'enceinte,
Mais là les ponts suspendus deviennent de plus en plus difficiles, dangereux.
On se tient aux lianes, on pose le pied sur les arbres jetés transversalement.

êtres célestes. Ces monnaies sont de papier. C'est un usage chinois-tartare que d'offrir des papiers coupés en monnaie, au lieu de la monnaie réelle. En les brûlant on les envoie aux esprits et aux âmes des morts.

(1) Par suite de l'humidité froide.

(2) Comme parsemée de desseins.

Plus loin on suit les singes qui viennent boire aux eaux de la vallée ;
Tandis que les éperviers blancs se dispersent comme des flocons de neige
Et que les lamproies, semblables au brocard doré, fuient effrayées
28. Sur la rive de l'est, des pierres d'une beauté admirable s'étalent en profusion ;
Le langk'an (1) azuré y forme des pierres accumulées.
Il en sort et se montre mol et humide.
Au milieu de ces pierres percent des Yü-fan (2) oranges.
Que de pierreries précieuses sont négligées, rejetées (3) !
Ah : Pien-ho (4) est mort et ce temps est loin.
29. Que de brillant, que d'éclat méconnu, rejeté parfois !
La nuit avec ses étoiles et son astre ne peut les atteindre.
Atteignant au sommet, un pic d'une hauteur extrême
Semble être un pilier du ciel, une colonne de jaspe azuré.
Le furet, l'écureil cherche en vain à le monter ;
Comment pourrais-je le gravir ?
30. Sur le plateau sommet est un étang aux lotus blancs.
Une luxuriante verdure couvre ses ondes limpides.
Le nom en fut dit, mais je ne pus le saisir.
Ce lieu n'est point fait pour le domaine des humains.
On y voit encore une pierre-fendoire grande d'un pied en tout sens
31. Insérée dans la moitié du mur,
Elle est suspendue à une hauteur de dix-mille toises.
Il y eut dit-on jadis un maître disparu
Qui atteint assis (sur cette pierre) la contemplation inerte (5).
Elle reçut le nom de « Pierre qui fixe le cœur » (6).
Ainsi les anciens l'ont redit d'une génération à l'autre.
34. Je monte ensuite au temple des Immortels ;
Là, des plantes à longues branches croissent entremêlées.

(1) Espèce du genre corail d'après les Chinois, mais se trouvant dans les montagnes.

(2) Pierre précieuse dont on ne peut donner que le nom.

(3) Prévient l'objection contre l'existence de tous ces joyaux précieux dans ces montagnes. On ne les connait pas comme beaucoup d'autres.

(4) Homme de Tsu qui présenta un jour au souverain de cet état une pierre précieuse inconnue que le prince rejeta comme sans valeur. Pien ho est mort, mais son sort est encore celui de beaucoup d'autres.

(5) Fin suprême du bouddhiste contemplatif qui doit en arriver à n'avoir plus ni idée, ni sentiment.

(6) Parce que ce maître bouddhiste y acquit la fixité dans la contemplation.

C'est là que jadis, on le dit, un fils de roi
Se métamorphosa, prit des ailes et s'éleva dans l'espace obscur (1).
A l'ouest se montre la terrasse des plantes médicales que le soleil dessèche (2).
Et poussant vis-à-vis, le champ des chardons qui préservent de la mort (3).

33. Puis après, la nuit s'éclaira des rayons de la lune.
En montant j'entendis la voix de la cigogne (4).
Je me tournai cherchant le temple du dragon aux vives couleurs (5).
Là, deux personnages vénérables à la barbe, aux cheveux gris,
Pendant que je regardais pensif, firent entendre cette sentence :
« Avec joie, avec ardeur, vénérez l'autel sacré du svastika » (6).

34. Je retourne à la source qui s'échappe de dessous la caverne ;
Transformée elle produit un dragon qui s'avance, s'étend suivant, son cours.
Devant l'escalier une fente s'est faite dans la pierre
Lorsque le dragon veut produire la pluie (7) il en fait sortir une vapeur blanchâtre.
Jadis habitait là un bonze auteur de livres sacrés.
Calme en son corps, pur en son cœur, il était tout à la contemplation.

35. Excitées par sa piété, des colombes venaient en dehors des nuages
Voleter par troupes, par milliers, allant çà et là.
Venant, elles trempaient à nouveau la pierre d'encre (8) ;
Partant, elles buvaient à la source issue du pied du rocher.
Chaque jour les voyait arriver et partir trois fois ;
Jamais le moment fixé pour cela n'était oublié (9).

36. Les Sûtras achevés, il fut proclamé bonze parfait en sainteté

(1) Ainsi on devient immortel ; le corps s'élève dans les cieux.

(2) Que l'on fait sécher au soleil. Les bonzes pratiquent l'art de guérir.

(3) Dont on fait une médecine salutaire.

(4) Les Chinois croient qu'elle chante la nuit et harmonieusement.

(5) On voit comment les Chinois mêlent toutes les croyances et tous les cultes, le dragon avec Bouddha.

(6) Litt. le sceau. Bouddha porte le Svatika comme sceau sur sa poitrine. On le représente de cette manière.

(7) Les Chinois attribuent la pluie à l'action des dragons. Quand ils paraissent dans les airs, la pluie suit promptement.

Je conserve au deuxième vers les caractères qu'il n'est pas nécessaire de changer.

(8) L'encre chinoise est une pierre que l'on humecte ou fond. Les colombes venaient ajouter de l'eau quand l'encre se desséchait trop.

(9) Merveille que produisait la sainteté du personnage.

Ses disciples le nommèrent : *Yang nân*, qui rend les difficultés élargies.

Et l'on redit à son sujet ces vers du Lotus de la loi :
« Il a parfait le nombre de cent myriades de milliers (de vers)
Son corps s'est détruit, mais sa bouche est restée.
Sa langue est comme un Lotus rouge ».

37. Son front est maintenant invisible
Mais la pierre qui porte ses lettres est toujours présente.
Le mur orné porte toujours les caractères de Wu (1) ;
Le pinceau, brillant toujours, à uni l'ancien au nouveau.
L'écran, vierge de couleur, porte l'écrit légué au monde ;
Et l'encre séchée a conservée le noir de sa première fraîcheur

38. Lieux célèbres, traces des pèlerins étrangers,
Quelque part qu'on regarde, tout a disparu.
Si l'on séjourne en ces lieux quelques jours, quelques nuits,
Quand on veut en partir le chemin semble rempli d'obstacles.
Moi-même, enfant des montagnes,
Je fus, par mon erreur, entraîné dans les filets du temps.

39. Attiré, vinculé on est comme forcé à lire ces sûtras (2).
Vous saisissant, vous tirant à eux ils vous imposent une charge.
Quand on a gravi toute la série de ces lettres pleines d'art,
Les leçons qu'on y reçoit vous couvrent d'une honte salutaire ;
On se sent inhabile, droit de pensée mais impropre à son temps,
Inutile et comme un met grossier (3).

40. Aussi l'on est plein de honte, affligé,
Le cœur anxieux presque incapable de joie,
Les forces s'épuisent sans qu'on ait perfectionné son cœur.
Jeune encore, le corps, l'extérieur défaillent
Et dès lors ce n'est qu'après avoir ôté son cordon et sa tresse (4)
Que l'on sent avoir éloigné le chagrin, les soucis.

41. C'est quand on peut parcourir à l'aise la montagne et ses lacs
Que l'on perçoit mieux encore son insuffisance, son inintelligence.
Le buffle du désert brise tout ce qui le retient
Et court librement sans que rien l'arrête ou l'entrave ;
Le poisson des lacs s'échappe et pénètre dans la mer.
Partis une fois, quand reviendront-ils jamais ? (5)

(1) Que ce saint homme y avait écrits, ou gravés. *Wu*, nom du pays.

(2) Tant est grand leur charme.

(3) En apprenant quelles vertus on devrait pratiquer et que l'on ne possède point.

(4) Et renoncé à ces méditations pour reprendre la vie aisée.

(5) Ainsi fait le bouddhiste délivré.

42. Et moi qui avait revêtu la robe du lettré retirè,
Dont la main tenait constamment le livre de la Fleur du Sud (1).
Je suis venu enfin dans ces montagnes, j'en suis parti.
Mais toute ma pensée est désormais fixée en reconnaissance sur les relations (2) de mon être, dans le secret.
J'ai quarante ans et plus, désormais jusqu'à la fin de mon corps, je tiendrai ce bien enfermé en moi.
Puissé-je encore y ajouter trente années,
Et que septante soit mon terme fatal.

---

(1) *Nân hoa king.* L'œuvre du philosophe tao-she, Tchuang-tze ; notre poète était taoïste il devient bouddhisant.

(2) Ce avec quoi il a des sympathies naturelles, l'objet de ses tendances naturelles.

GRANDE INSCRIPTION

DE NABUCHODONOSOR.

(Suite.)

48. ri-i-mu zululu baḅ pa-pa-ḫa
capitella columnarum portae sanctuarii,
49. śi-ip-pi si-ga-ri tallu Kanul
limen, epystilium, tallu, Kanul,
50. Kanaku ṣa-ri-ri umma
Kanaku, statuas proceres,
51. erinu su-lu-lu
Cedrinas columnas
52. ṭala ba-na-a-ti-su
versicoloris aedificii,
53. Kaśpa u-zu'-in
argento decoravi.
54. ta-al-la-ak-ti pa-pa-ḫa
aequaeductus sanctuarii,
55. au ma-la-ak-bit
et emissarium templi,
56. a-gu-ur es-ma-ri-e
lateribus, et marmore,
57. du-u parakki ki-ir-bi-su
sedes sanctuariorum, quae sunt in medio ejus,
58. pi-ti-ik ka-aś-pa
construxi argento,
59. rimu zululu babi
tauros, columnas, portas,
60. i-na sa-ḫa-li-e
marmore

61. nam-ri-is u-ba-an-num
decore multo extruxi.
62. bit aš-mis u-dam-mi-ik-va
templum perpulchre aedificavi, et
63. a-na ta-ab-ra-a-ti
ad (ejusdem ministrorum) alimoniam
64. lu-li-e us-ma-al-lam
annona replevi.
65. es-ri-e-ti Bar-zi-pa
sanctuarium Borsippae
66. u-se-bi-is az-nu-un
construxi, aedificavi ;
67. sa bit usu VII same, irṣitim
templi septem luminarium coeli, et terrae,
68. i-na a-gur-ri abnu ibbu el-li-ti
lateribus, lapide electo, pretioso,
69. u-ul-la-a ri-e-sa-a-sa
elevavi fastigium ejus,
70. elippu Nabium
thronum Nabu,
71. ru-ku-bu ru-bu-ti-su
currum gloriae ejus.

Notes lexographiques.

(C. 3. 48) *Rimu.* Le monogramme « *am* » qu'on rencontre en ce passage, est rendu par « *rimu* » dans le fragment de Ker-Porter. Le sens littéral est « taureau », mais ce mot désigne aussi un « chapiteau ». M. Rodwell traduit « the bulls », à la ligne 48 comme à la ligne 59. M. Ball a aussi « bulls » aux lignes 48 et 59. Cependant je crois que Nabuchodonosor dans la description du bit Zida ne parle pas deux fois des taureaux des portes (lig. 48 et 59). A mon avis, dans ce passage, il faut rendre *rimu* par chapiteaux, car ceux-ci en Chaldée, ainsi qu'en Grèce, pouvaient être ornés de têtes de bœufs.

(C. 3. 49) *sigari.* M. Menant traduit le mot sigari par lin-

teaux dans cette inscription, et (1 R 51. N 2. 2, 22) fundations. M. Rodwell n'a pas osé rendre ce mot ; M. Ball traduit « the lintels. » Pour ma part, j'ai observé que *sippi* et *sigari* sont toujours unis à *babi* et *dalati*, et j'en conclus qu'ils forment deux des trois parties constitutives de la porte, l'*architrave*, le *seuil* et le « *chambranle* », et je crois qu'ils sont indiqués dans l'inscription de Samas à Larsam par les mots « *śippi, sigari, medilu* (c. 2. 22). Le *śippi* c'est certainement le seuil, le *medilu* semble répondre au chambranle (v. *dala* extulit) et c'est le chambranle qui soutient la porte ; il ne reste donc que le *sigari* soit l'architrave qui par-dessus soutient le vide de la porte.

(C. 3, 49) M. Rodwell lit « *iṣ ri*, et entend par *ri* une sorte de bois. M. Ball lit *gisri*, et unit ce mot à *kanul*, et traduit the post ? M. Menaut au contraire lit « *iṣri*, et l'unit à *sigari* comme une variante de *sigari*. Pour ma part je suis d'avis qu'il faut lire « *ri* » idéographiquement, et traduire « *talli*. » Et nous trouvons en effet ce mot lit syllabiquement (5 R 65. 2, 1-4) et uni à *sippi*, *kanul*, *kanaku* « *ana sibu iṣ tallu*, *iṣ kanul*, *iṣ kanaku* de même que nous lisons dans le texte présent « *sippi, sigari, iṣ talli kanul, iṣ kanaku*, et je crois que *talli*, autant que *kanul*, et *kanaku*, sont trois constitutives, ou ornements des portes, en les trouvant toujours en relation avec *sippu*, et *śigaru* qui sont deux constitutives de la porte. Quant au sens précis de ce mot, nous n'en savons rien.

(C. 3. 49). *Kanul*. Au sujet de ce mot que M. Menant passe, M. Rodwell traduit conduits, « et ailleurs galleries », M. Ball « the post ? » je ne puis qu'avouer mon ignorance. Cependant les textes cunéiformes s'opposent tout à fait à la traduction de M. Rodwell, et de M. Ball. Voir (3 R 63. 2, 1-4) (1 R 67. 2, 30) (5 R 63. 2, 24). Au reste, vu que dans les textes cités le mot *kanul* se trouve en rapport avec *sippu* et *sigaru*, il faut supposer que *kanut* lui-même doit être considéré comme un objet du même genre.

(C. 3. 50) *iṣ babnaku*, ou *kanaku*. M. Rodwell a vu dans ce mot une sorte de bois, lit *babnaku*, et traduit « *babnaku*

wood. » M. Ball lit « *ka naku* » et traduit « the lock ? » Mais il faut détacher *bab* de *naku* ; car le monogramme qu'on lit *bab*, ou *ka* n'a pas de valeur syllabique, mais seulement idéographique, et signifie porte. Outre cela un texte de l'inscription de Phillipps. (1 R 65. 1, 35-37) condamne à mon avis l'interprétation de M. Ball, et de M. Rodwell. Nous lisons l. c. « *papaḥa Nabium sa kirib bit saggaṭu sibbusu, śigarusu, ou iṣ bab nakusu ḫuraṣu usalbis.* » Sanctuarium Nabu quod est in medio templi Saggaṭu, limen ejus, epistylium ejus, et babnakusu ejus auro vestivi. Il est donc évident que le *bab naku* que nous trouvons en rapport avec « *sippu*, et *sigaru* » limen, epistylium, doit être considéré comme un constitutif, ou au moins un ornement de la porte, comme l'étaient le *sippu*, et le *sigaru*, eux-mêmes. Qu'est-ce donc que le *babnaku ?* Quant au sens précis de ce mot, nous n'en savons rien.

(C. 3, 50) *ṣariri umma.* Quant au mot *ṣariri* que M. Menant passe et M. Ball rend « moulding » je le traduis « statua, simulacrum. » C'est le צִיר des hébreux avec la troisième radicale redoublée, qui signifie statua, simulacrum. Sa racine est le verbe hébreu, arabe, syrien « *ṣur* » former, figurer. Les textes cunéiformes confirment notre interprétation. Nous trouvons en effet (5 R 1-10. 6, 23) « *ṣariru saḥalu* » remplacé (5 R 64. 3, 4) par « *rimu saḥalu* » et (5 R 1-10. 6, 11) *ṣariru ismaru* remplace (5 R 64. 2, 14-16) par *lamassi ismaru.* Or, le mot « *rimu* » aussi bien que « *lamassu* » signifiant « colosses de pierre représentant des bœufs, lions, etc. il faut donner le même sens à *ṣariru.* Quant à *umma* M. Ball et M. Rodwell sont d'avis que ce mot est une terminaison paragogique de *ṣariri*, mais il n'en est pas ainsi. *Umma* est un adjectif dérivé de la racine *amu*, qui signifie « illustris, pretiosus, procerus, nobilis. (Cf. la note c. 2, 30). C'est pour cela que *ṣariri umma* est remplacé (5 R 1-10. 6, 11) par « *ṣariru russu* » qui signifie « statua nobilis, procera. »

(C. 3, 52) *dalabanatisu*, var. *dalbanatisu.* M. Ball l. c. est d'avis que « *dalbanatisu* » est un nom substantif nominatif. Il pense trouver sa racine dans les mots arabes « *daba, dolef,*

dolaf mais cela n'est point admissible, car il traduit « *dalabanatisu* » par « the pointed ends thereof » tandis que les racines arabes « *daba*, *dalef*, *dalof* » n'ont pas cette signification. En outre on ne peut pas admettre que « *dalabanatisu* » soit un substantif nominatif, car c'est bien un génitif et les trois expressions parallèles que nous trouvons dans les lignes (44-53) prouvent cela évidemment. Nous trouvons en effet l. c. « *erinu zululù papaḥati Nabu ḥurasu usulbis = erinu zululu bab Nannaa usalbis kaśpa namri = erinu zululu dalabanatisu kaśpa uza'in*. Or dans les deux premières expressions les mots « *papaḥati Nabu*, et *bab Nànnaa*, sont des génitifs dépendants de *zululu*, on doit donc penser de même de *dalabanabisu*, qu'on trouve dépendant de *zululu* dans l'émistiche troisième. *Dalabanasisu* n'est donc pas un substantif nominatif, et par conséquent il faut rejeter l'opinion et l'interprétation de M. Ball. M. Rodwell l. c. traduit « *dalabanatisu* » of lofty building. Cf. *dala* extulit, d'où le dérivé excelsus, « *banatu* » aedificium, et la particule paragogique *su*. Son interprétation est admissible. Dans mon étude éditée par le *Muséon* V. 5. p. 610) j'ai préféré la leçon « *ṭala banatisu* » ou le mot « *ṭala* » comparé avec טלוא de brebis de Laban (Gen. 30) et avec le v. 26 du chap. 26 d'Ezechiel (selon la tradition juive, et le Targum) peut bien s'interprêter « versicolor ». Je suis arrivé à cette conclusion par la raison que le bit Zida était consacré aux sept planètes, et divisé en sept étages, dont les briques avaient une couleur diverse, selon la planète à laquelle il était dédié. Ces couleurs étaient le noir au rez de chaussée, et après lui le blanc, l'orange, le bleu céleste, le rouge, l'argent, et l'or : qui, selon l'astronomie assyro chaldéenne, répondaient par ordre à Saturne, Venus, Jupiter, Mercure, Mars, la lune, et le soleil. On rencontre aujourd'hui en Chine des temples de la même facture consacrés aux mêmes planètes. Ce sont des vrais temples de plusieurs couleurs, comme le bit Zida, ce qui répond donc bien à l'adjectif « versicolor. » Je pense qu'on peut bien se tenir à cette interprétation, au moins jusqu'à preuve du contraire.

(C. 3, 53) *uza'in*. Quoique le sens de ce verbe dans l'inscrip-

tion soit orner, rac. arabe « *zan* » ornavit, néanmoins dans le passage présent il faut donner à « *uza'in* » le sens de vêtir. Je déduis cette signification du parallélisme que nous voyons (l. g. 43-53) « *erinu zululu papaḥati Nabu ḥuraṣu usalbis* = *erinu zululu bab Nannaa usalbis kaśpa namri* = *erinu zululu dala banatisu kaśpa uza'in.* Uza'in doit répondre à « *usalbis* » vestivi, cooperni.

(C. 3, 54-55) *tallakti papaḥa, au malak bit.* » M. Rodwell traduit « the avenue of the schrine, the approach of the house. » M. Menant « l'entrée du sanctuarie, ou le pourtour du temple. M. Ball « the path of the schrine, and voy of the house. » Dans mon étude éditée par le *Muséon* (V. 5. p. 610-620) j'avais établi pour « *tallakti* » le sens de atria, et pour *malak* celui de ambulacrum, pensant *malak* n'être pas autre chose que le מַהֲלָךְ d'Ezechiel (c. 42, 4) ambulacrum, et par conséquent trouvant « *tallakti* » en rapport avec *malak* qui a la même racine « *alaku* » ivit, ambulavit, j'étais venu à la conclusion, que comme « *malak* » signifiait ambulacrum, *tallakti* devait être « atria. » Aujourd'hui j'ai reconnu que *malak* signifie « canalis, ou emissarium aquarum » (Cf. 5 1 R 67. 2, 4-5) « *malak miesu* » *kima labirimma ana itee bit saggaṭu ustitissir.* » Emissarium aquarum, sicut antiquitus, prope moenia bit Saggaṭu construxi, et par conséquent comme *malak* signifie « emissarium aquarum » ainsi « *tallakti,* » qui se trouve en rapport avec ce mot, doit avoir une signification analogue, et s'interprêter « canalis aquarum, » savoir « tubuli fictiles, per quos excurrunt aquae pluviales. » De cette façon, on conserve à ce nom, en relation avec *malak,* la distinction voulue par le contexte, et l'affinité que démontre l'identité de la racine.

(C. 3, 56) *agur.* M. Rodwell rend « of conspicuous bricks ». M. Ball l. c. traduit « burn bricks » savoir « brique cuite, à la différence de « *libnat* » brique crue. Pour ma part « *agurri* » est simplement synonyme de *libnat,* dérivant, le premier de la racine « *ugaru* », le second de *libu,* verbes du sens d'élever, construire, et signifie « brique. »

(C. 3, 56) *esmarie.* M. Rodwell rend « conspicuous » M. Ball

« tawny, brownisch » il tira sa racine de l'arabe « *asmar* » yellow tawny. Mais ces interprétations sont à rejeter. *Esmarie* tire sa racine de *maru* elevavit, construxit, splenduit, et signifie lapis, marmor. Voir (5 R 64. 2. 10) où nous trouvons « *lamassi ismaru* » remplacé (1 R 45-47. 5, 42, 53) par « *lamassi sa abne*, et (5 R 1-10 6, 11-12) où nous lisons « *ṣariru russu ismaru ibbu niśikti, abni sukuttam agartam* ; dans cette expression, comme « *ibbu* » fait pendant à *sukuttam*, et *niśikti* à *agastam*, ainsi « *ismaru* » répond à *abni*.

(C. 3, 60) *saḥalie*. M. Ball dérive le mot *saḥalie* du verbe étiopien « *zaḥal* » aeruginavit, et comme les portes des villes avaient les linteaux de cuivre, ou de bronze, il rend par conséquent « *ṣahalie* » par « plates of bronze. » D'accord avec M. Menant, et M. Rodwell je traduis « *ṣaḥalie* » par « lapis, marmor. » La racine de *ṣaḥalie* c'est *saḥalu*, d'un primitir « *ḥalu* » elevavit, construxit, et j'observe que les verbes de ce genre forment des dérivés avec le sens de lapis, marmor. Ainsi de « *maru* » « *esmaru* », de « *sasu* » « *sassi* », de *abu* « *abanu*. » Les inscriptions confirment notre interprétation, car nous trouvons (5 R 64. 2 ; 14) « *rimu saḥalie* » remplacé (1 R 45-47. 5 42) par « *alapi sa abne*, et (5 R 1-10. 2, 41) *lamassi pitik saḥalie* remplacé (1 R 45-47. 5, 43 et 53) par *lamassi sa abne*. *Saḥalie* est donc synonime de *abne*, et signifie lapis, marmor.

(C. 3, 62) « *aśmis udammik*. » M. Rodwell rend « I erected » et passe *aśmis*. M. Ball traduit « I made gloriously bright. » Pour ma part je dérive *aśmis* de *śamu* elevavit, splenduit, d'où l'adverbe dérive « *aśmis* » splendide, perpulchre ; et nous trouvons en effet (1 R 53-58. 4. 43) le mot « *aśmis* » remplacé (Ibid. 48) par « *sakis* », et (Ibid. 63) par « *namris*, adverbes qui ont le sens de splendide, perpulchre. Voir la note à la ligne 37 de cette colonne, et à la ligne 43, c. 2). Quant à *udammik*, sa racine est « *damaku* » d'un primif « *damu* » elevavit, construxit d'où vient « *admanu* palatium » et par conséquent (1 R 53-58. 4. 43) est remplacé par « *abnum* » et (Ibid. 37) par « *epus* » qui ont la même signification. Il est donc évi-

dent que le « *bit aśmis abnum* » de la ligne 43, et le « *bit sakis epus* » de la ligne 34, le « *bit namris epus* » de la ligne 65 ne sont pas autre chose que le « *bit aśmis udammik.* »

(C. 3, 63-64) *va ana tabrati lulie usmallam.* M. Menant n'a pas traduit cette phrase. M. Rodwell rend « and with vows of wreated work I filled it. » M. Ball « for gazings with abundance. » M. Guyard (Mel. Assyr. pagg. 39, 64, et 99) fait sur ce passage quelques observations philologiques, où il dit que « *tabrat* » avait été toujours interprété par « admiration » sauf en un passage (Inscrip. de Korsabad I. 165) dans lequel on a supposé qu'il doit signifier « sujets » ; mais qu'après mûr examen des principaux textes que renferment ce mot, il était arrivé à la conclusion, que *tabrat* ne pouvait guère vouloir dire autre chose que « logements. » Quoique le mot « *tabrat* » signifie en quelque cas domus, hospitium etc., et que nous trouvions (1 R 53-58. 7, 36) « *bit tabrati nisi* » remplacé (1 R 50. 3, 28) par « *bit markasa nisi* » synonime de « *paru* » (5 R 1-10, 2, 23) qui à son tour (1 R 43-44. 1, 79-80) fait pendant un mot bien connu « *admu* » ; néanmoins lorsque le mot « *tabrat* » est précédé de la préposition « *ana* » il signifie toujours « ad protectionem, ad tutamen. » Nous trouvons en effet (1 R 52 N 3. 2. 11) « *alu Babilu ana tabrati usarbi* » qui fait pendant (Ibid. l. 12) à « *ana niṣirtim bit Saggaṭu, au bit Zida asti'e* », (Ibid. l. 7) à « *alu ana kidannum usaśḫir* » et (1 R 53-58. 9. 31) à « *ana dagalu* » ; (Grand. Insc. de Korsabad l. 165) il est synonyme de « ana bit rie. » Or « ana *dagalu* » signifie ad protectionem, et dérive du verbe « *dagalu*, ou *takalu* » protexit, custodivit, dont les dérivés « *tukultu, tiklu* » protectio, protector. Cfr. les phrases très fréquentes : « *ina tukultu ilani*, et *ili tikliya* » in protectione deorum, dii protectores mei. *Ana kidannum*, v. étiopenne « *kadan* » texit, dont « *takadan* » protectus est ; et par conséquent « *ana kidannum*, » ad protectionem. *Ana bit rie* est une expression bien connue qui signifie, domus protectionis, et répond au בֵּית מְצוּרָה de la Bible. « *Ana niṣirtim* » signifie pareillement « ad protectionem, » et dérive du verbe « *naṣaru* » protexit, custodivit, ce que tout le monde admet. On doit donc

conclure que « *ana tabrati* » doit avoir la même signification, que les synonimes qui le remplacent, à savoir « *ana dagalu* » « *ana kidannum* », « *ana bit rie* », « *ana niṣirtim,* » et par conséquent *ana tabrati* doit signifier « ad tutamentum » ad protectionem, ad securitatem. M. Guyard (l. c. pag. 64) admet pour « *ana tabrati* » encore le sens de « ad protectionem », mais il prétend que dans ce cas, le mot « *tabrat* » est toujours accompagné du verbe « *nazazu* ; » or il n'en est rien pourtant, car nous trouvons (1 R 52 N 3. 2. 10-12) *Alu Babilu ana tabrati usarbi, ana niṣirtim bit Saggaṭu, au bit Zida astihe* » et (3 R 14. 1, 6-8) *lamassi aban samallu... lalie mala ina babisin ulzi, iśma, ana tabrati usaliksu* » où nous trouvons le mot « *tabrati* » accompagné des verbes « *usarbi* et *uśalik* ; » il a évidemment le sens de « ad protectionem, ad securitatem. » Cependant l'expression « *ana tabrati* » ne signifie pas seulement « ad protectionem » mais elle a aussi le sens analogue de « ad alimoniam. » Voir (5 R 63. 2, 7-8). « *Unutu bit ina kaśpa au ḥuraṣu uza'in, va ana tabrati nisi lalaa usmalla.* » Utensilia templi ornavi, et ad alimoniam ministrorum annona replevi, et (1 R 37-42. 6, 25-27). *Ekal kabal alusu Ninua ana ribi sarrutiya usaklilu, ana tabrati kissat nisi lulie usmallusi.* Palatium in medio urbis Ninna, ad gloriam regni mei aedificavi, et ad alimoniam aulicorum annona replevi, et (1 R 43, 85-86). « *Ekal .... usarbi, usaḥusi, usariḫsi ana tabrati kissat nisi lalaa usmallis.* » Palatium extuli, elevavi, erexi, ad alimoniam aulicorum annona replevi. Dans le présent cas je préfère cette dernière acception, comme plus conforme au contexte et aux indications qui nous sont fournies par l'histoire.

Quant à « *lulie* » que M. Menant passe, M. Guyard (Mel. assyr. p. 40) dit, que ce mot reste douteux malgré le contexte ; M. Rodwell rend « wreated work » et M. Ball « abundance. » Selon moi la racine de « *lulie* » c'est « *ullu, ullallu* » elevavit ; or on sait que les verbes de ce genre, forment des dérivés ayant le sens de abundantia, fructus, et aussi de statua, simulacrum. Et quant à la première acception je trouve (2 R 30, 37 a) le mot « *lulu* » représenté par l'idéogramme *ḫi*, transcrit ordi-

nairement par « *bisit* » qui (1 R 50. 3, 22) est synonyme de *ḥisab*, qui (5 R 63. 2, 46-47) fait pendant à « *nuḥ su* » synonyme (Insc. de Ḥammurabi. 2, 7) de *ḥi-gal*, qui à son tour est synonyme de *duḥdu* (1 R 27 N 2, 53). Or « *bisit* » ainsi que « *ḥisab nuḥsu duḥdu ḥigal* » ayant le sens de « abundantia, fructus » la même signification doit être donnée à « *lulu*, ou *lulie* » et nous trouvons en effet (1 R 68. 2, 31) et (1 R 69. 1, 26) *lulie balaṭi lusbi*, qui est à traduire « abundantia vitae abundet. » Quant à la seconde acception je trouve (2 R 45, 11) « *lulu* » synonyme de « *muṣibbu* » le מַצֵּבָה de la bible avec le sens de « statua, simulacrum, idolum, qui vient de « נָצַב » erectum stetit, erectum statuit ; le *naṣb*, *noṣb*, *anṣab* des arabes « statua, idolum, quidquid erectum stat, v. *tanaṣṣab* », se dresser, se lever, s'élever dans l'air, être élevé, dressé, arboré. Nous trouvons en effet (5 R 64. 2, 26) « *laliesu papaḥi, au asrati ana sipri ilu libnat uddis.* » Simulacra sanctuariorum, et templorum ope dei constructionum elevavi ; et (5 R 64, 26-29). « *Sin sar Ili sa same au irṣitim ... ana bit ḥulḥul bit subi lalieka ina eribika.* » Sin rex coeli, et terrae, ingrediente te templum laetitiae sedem simulacrorum tuorum etc. et (3 R 141, 6-8) *lamassi aban samallu.... lulie mala ina babisin ulṣi, iśma, ana tabrati usalik.* » Statuae marmoris pretiosi.... simulacra universa, in portis ejus erexi, ad praesidium elevavi. Il est donc évident que « *lulie* » a le sens tant de « abundantia, fructus, que de simulacrum, statua, idolum. Cependant de ces deux acceptions laquelle doit-on choisir dans le cas présent ? Attendu que les rois Egyptiens bâtissaient des greniers près des temples et que Ramses III se glorifie en effet, dans le grand papyrus Harris, d'avoir tenu les greniers des temples, pleins de froment, et d'orge et d'avoir fait pour les temples de Thèbes, une maison de provisions ; vu que la même chose se faisait encore chez les hébreux, qui appellaient « gazophilacia » les greniers du temple (Néhém. l. b. 2°. c. 11, 39) : je suis d'avis que les rois assyro-chaldéens avaient aussi bâti près des temples des greniers, pour la nourriture de leurs ministres, et par conséquent je traduis « *lulie* » par abundantia, fructus, annona, et l'expression entière

« *ana tabrati lulie usmallam* » ad alimoniam (ministrorum templi) annona replevi.

(*Esrieti Barzipa*) (c. 3, 65). M. Rodwell y voit un pluriel, et d'accord avec M. Ball rend « the fanes ; » mais il est évident qu'ici « *esrieti* » est le *bit Zida* et doit se traduire par le singulier. Les trois derniers hémistiches forment un parallélisme évident.

(C. 3, 68) « *aban ibbu elliti.* » M. Rodwell rend « noble lapislazzuli » M. Ball « gleamming onyx-marble ; » mais le sens de ces deux adjectifs synonymes, ne signifie pas autre chose que « electus, pretiosus. » (Voir la note c. I. 18.)

(A continuer.) G. MASSAROLI.

LA LANGUE D'ACCAD

Le Rév. C. J. Ball a publié, dans les derniers numéros des *Proceedings of the Society of biblical archaeology*, sous le titre de « A new accadian, » une série d'articles dont l'objet est de démontrer l'identité des radicaux et des idéogrammes accadiens avec les radicaux et les caractères chinois. On sait que l'accadien (ou sumérien, suivant M. Jules Oppert) est cette antique langue de la Chaldée dont l'existence a été révélée par le déchiffrement des inscriptions cunéiformes. Cette découverte a donné lieu à de nombreux travaux qui ont fixé, dans une grande mesure, la lecture et les formes grammaticales de l'accadien ; et il est hors de doute aujourd'hui, sauf pour M. Halévy qui en a constamment nié l'existence et pour le petit nombre de ses adhérents, qu'il se rattache à la famille des langues dites touraniennes et, plus spécialement, à la branche turco-tatare dont il est le plus ancien représentant.

L'étude à laquelle s'est livré le Rév. C. J. Ball peut être signalée comme l'une des tentatives les plus hardies et les plus heureuses qui aient été faites, dans ces derniers temps, pour franchir les étroites limites assignées à la philologie comparée, au nom même de la science. Ses recherches paraissent avoir été accueillies avec une certaine défiance, s'il faut en juger par

N. En ouvrant les feuilles du *Muséon* à cette étude, la rédaction de cette Revue n'entend approuver en rien le système et les principes du savant auteur, pas plus que ceux de M. Ball. Elle n'a d'autre but que de lui permettre de se présenter à la critique des linguistes, afin qu'ils en tirent ce qu'il peut y avoir en eux de bon et d'utile, surtout en ce que ce travail porte les recherches au delà du cercle étroit des langues indo européennes. Il se peut qu'il y ait en arménien un élément étranger à l'aryaque, ou des termes communs à celui-ci et à un idiome d'autre famille par emprunt, ou d'une autre manière.

l'observation ironique d'un « professeur étranger » que « tout mot chinois peut signifier quoi que ce soit. » (1) Si le mot est du professeur Fr. Delitzsch, il n'est que juste de rappeler que l'éminent assyriologue s'est, en dernier lieu, rallié à l'opinion de M. Halévy. Quoi qu'il en soit, les affinités découvertes par le Rév. C. J. Ball entre l'accadien et le chinois nous ont paru, en général, aussi rigoureusement justifiées que le comportent les formes effacées et, pour ainsi dire, insaisissables des radicaux chinois, et, toujours, plausibles, ingénieuses et séduisantes. Nous sommes, pour notre part, d'autant plus disposé à le reconnaître que, dans le cours de nos études qui ont également l'accadien pour base et pour point de départ, nous avons été souvent frappé des similitudes que présente le chinois avec l'accadien et, ajoutons-le, au risque de surprendre nos savants lecteurs, avec l'arménien, comme avec les idiomes turco-tatares. C'est que, contrairement à l'opinion reçue, ou plutôt, qu'on nous pardonne l'expression, au préjugé scientifique qui enferme l'arménien dans le domaine de la famille indo-européenne, nous pensons que cette langue est la plus proche parente de l'antique idiome des *Montagnards* (2) (Akkadi) de la Mésopotamie, avec lequel elle forme le noyau des langues qu'on a dénommées proto-arméniennes, ou alarodiennes. Mais sans nous étendre davantage sur cette identité d'origine de l'arménien, de l'accadien et des langues turques, nous allons soumettre à l'appréciation de nos lecteurs quelques notes que nous avons déjà communiquées au savant accadiste anglais et qui, tout en faisant connaître, en partie, le résultat de ses recherches, permettront aussi de juger de la valeur de la thèse que nous soutenons (3).

(1) Proc. Soc. Bibl. arch. XII, p. 410.

(2) Akkad (litt. « pays montagneux ») = assyrien *Urtu* (*Urartu*). Cf. la grande Inscription des Fastes, (l. 31) où Sargon qualifie Urša, roi d'Urartu, de roi d'Akkad. On sait qu'une antique tradition les faisait venir d'un pays montagneux du nord.

(3) Dans la transcription des caractères arméniens, nous avons rendu la voyelle sourde ë par *ĕ*, chaque fois que cette lettre, comme cela arrive presque toujours, est prononcée, sans être écrite, et par *ie* et *uo* les deux semi-voyelles généralement transcrites *e* et *o*, par une regrettable erreur ; —

Le Rév. Ball assimile (1) l'accadien KIN, dans GUṠ-KIN, « or », au chinois *kin*, « or ». GUṠ-KI, ou GUṠ-KI-N se trouve exactement représenté en arménien par *uos-ki*, « or ». C'est là, sans doute, une coïncidence bien remarquable, puisque l'accadien et l'arménien sont les deux seules langues, croyons-nous, qui désignent l'or par le même nom (2). Le radical GUṠ (KUṠ) signifie « briller » et répond à l'arménien *kiz-oul*, « brûler » ; *uosḳ-ie-kiz-ën*, « brillant comme l'or » ; Turc *këz-mak*, « s'échauffer » ; etc. Quant à -KI, ou -KIN, nous croyons ne pas nous tromper en n'y voyant qu'un suffixe, comme *-ki*, dans *uos-ki*. Le mot accadien pour l'or n'est donc point un composé, mais un nom simple signifiant, au propre, « le brillant ». Ce qui prouve que -KI, -KI-N n'est ici qu'une particule déterminative, c'est l'emploi fréquent qui en est fait dans l'accadien, ainsi que des formes -GA, -GA-N, -KU, -GI ou ǵI ; -AG, -IG, -UG ou -Uǵ, correspondant à l'arm. *-ki*, *-ki-n*, *-ak*, *-ik*, *-ouk*, etc., et au turc *-qi*, *-gu*, *-ġu*, etc. ; *-aġ*, *-iġ*, *-uġ* et *-ak*, *-iq*, *-uk*, *-üq*, etc. Quelques exemples suffiront pour établir l'équivalence de ces vocables dans les langues que nous comparons :

Accadien : BAT-GA, « muré » : Arm. *bat*, « mur » ; Turc (ouigour) *böt*, *büt*, *but*, « enclos » (Accad. BAT, « mur » et « enclos ». Acc. EIM-GA, « glorieux » : EIM, « gloire ». SER-KA, « éclat » ; SIR-GA-N, « fanal » ; de SIR, ṠIR, « lumière », SAR, « éclat » : Arm. *ṡaṙ* (ou *ṡêk*) « jaune rougeâtre » ; *ṡaṙ-ayl* « éclat », « rayon » (3). Acc. NA-KIN-GA, « héraut » : KIN, « message ». TU-TU-GA, « entrée » et TU, TU-TU « entrer ». GU-ǵI, « la nouvelle » : GU, « parler », « dire » ; ME-AKAR-ǵI

ḷ = ǵ (gh) ; j = j franç. ; ṭ = tz ; ḍ = dz ; ḳ = kh ; ċ = tch ; ġ = dj ; ṡ = ch franç. ; ṙ = rrh ; p̓ = p-h ; t̓ = th ; c̓ = tch asp. ; ž = tz asp. ; q = q̓ asp.

(1) Proc. XIII, p. 84-85.

(2) Seul le finlandais présente la forme presque identique *waski*, « airain », « bronze ».

(3) Pour *ṡaṙ* = *sêk*, Cf. *maṙ* et *mêg*, « brouillard », et, pour la forme *ṡêk*. accad. ṠIG « brillant, » et arm. *suoḷ* et *në-ṡuyl*. Cf. në- et NA-, dans NA-KIN-GA ; ME dans ME-AKAR-ǵI, « respect » (AKAR, même sens) et NI-, plus loin. (g [k] = ǵ [ḷ] = r = l).

et AKAR, « respect ». — AR-IK (= Turc *ay-ak*), « pied » ; cf. Tchouv. *or-a*, « pied » et accad. AR-A, « aller ». Acc. DIN-IG, « puissant » et DAN, « puissance » ; cf. DAN-GA « puissant ». DIR-IG, « obscur » et DIR, même sens. UD et UD-(D)UG, « soleil ». BUL-UG, « *spalten des Holzes* » (Del.) ; cf. BAL, « hache » ; Turc *bal-ta*, même sens, etc.

Turc : *ser-gi*, « étalage » (*ser-meq*, « étendre », « étaler ») ; *sür-gü*, « verrou » ; *sür-gü-n*, « exil » (*sür-meq*, « pousser » et « exiler »). Cf. accad. SUR, « pousser en avant » ; SAR, même sens et « croissance des plantes » = Turc *sür-meq*, (les plantes) « pousser ». *Al-ġu*, « acquisition » (*al-mak*, « prendre », « acheter ») = *al-ës*, même sens. *Öz-gü* et *öz*, « soi-même » ; *öz* et *öz-eq*, « essence », vérité (cf. IN-GA, « ipse » ; IM et NI, « corps »). *Öl-qe*, « province », « district » (*öl*, « part », « portion »). — *yar-ëk*, « fente » (*yar-mak* et Acc. GIR, « fendre ». *Qes-iq*, « coupé » ; *qes-qi*, « hachette » ; *qes-gi-n*, « tranchant » (Acc. KAS, « deux » ; arm. *kês*, « moitié », « demi »). *Bič-ak*, « couteau » : *bič-qi*, « scie », « serpe » ; *buč-uk*, « demi » (*bič-meq*, « couper », « tailler ». Cf. *bič-im*, « coup », « coupe », « forme »). *Ar-ëk*, « maigre » (arm. *ar-oug*, même sens). *Sar-iġ* (et *sar-ë*), « jaune » (Acc. AR-A, même sens) ; *Kur-uġ*, *kur-uk* (et *kur-u*), « sec » ; etc.

Arménien : *naḳ-ki* et *naḳ-ki-n*, « primitif », « antique » (*naḳ*, « d'abord »). *Houj-kou* et *ouj-ki-n* « fort » (*ouj-ieḷ*, même sens : *uyj*, *ouj-*, « force »). *Hius-kê-n*, « tissé », « tressé » (*hius-iel*, « tisser », « tresser »). *Agar-ak*, « champ », « terre cultivée » (Acc. AGAR, « *Feld, Acker* ». Haupt). *Iez* et *iez-ak*, « un », « seul » (Acc. AŠ, « un », « seul »). *Ar-iek*, « fort », « puissant » (Cf. Acc. IR-ĠU, « puissance »). *Bier-ik* et *bier-ouk*, « fertile » (cf. Acc. BIR-U, « produit »). *Mart-ik*, « combattant » (*mart*, « combat »). *Pars-ik*, « persan ». *Mas-n-ik*, « parcelle », « particule » (*mas-ën*, « partie », « portion » : Acc. MAŠ, « demi ». Cf. *kês*, ci-dessus) ; *ṗuor-uoq̇*, « fossé », « creux » (*ṗuor-iel*, creuser : Acc. BAL, même sens) ; *ïst-uyg*, « vrai, certain » (cf. vulg. *ṡit-ak*, « droit », « juste » et Acc. ZID-U, « le juste », « le vrai). *Kian-q̇*, « vie » (Acc. GAL, « être » ; GAN, « se tenir

debout », « être », « exister » : arm. *kal*, mêmes sign. ; *guol*, « être, exister » ; *kial*, « vivre ») ; etc.

De plus, le chinois *kin* ne signifie pas proprement « or » : *hwang-kin*, « or », que M. Ball rapproche de KU-GIN (autre lecture de GUŠ-KIN) semble également signifier, comme sa variante *hwang-yin*, « argent jaune » (= « or ») ; *kin* signifie aussi « métal », comme le prouve *ch'ih-kin*, « métal rouge » = « cuivre ». Cf., avec cette dernière acception, le japonais *ko-gane*, « or », litt. « métal jaune », et *shiro-gane*, « argent » ; litt. « métal blanc », (*shiro* que M. Ball compare à l'accad. ŠIR, est également comparable à l'arm. *šar*).

Mais les observations qui précèdent n'ont point pour objet de réfuter le rapprochement proposé par le Rév. Ball : la similitude presque complète de l'idéogramme accadien avec le caractère chinois pour l'or le justifie suffisamment ; bien que la ressemblance du signe qui entraîne toujours l'identité du sens, n'implique pas nécessairement celle de la valeur phonétique ; ce dont témoignent un si grand nombre d'idéogrammes communs à l'accadien et à l'assyrien et les différentes lectures des mêmes signes accadiens. Nous pensons seulement que le chinois *kin* ne saurait être comparé à KIN dans GUŠ-KIN. L'analogie entre ces deux termes gît, en réalité, dans le rapport qui relie, suivant toutes les apparences, le chinois *kin* « métal », « argent », « or » (orig. « brillant ») à l'accad. KU, « brillant » et KU-N, « briller ». Le Rév. Ball dit lui-même : « Les anciens noms « des couleurs sont, en général, vagues et indéterminés. Tous « ceux qui ont étudié ces questions ont dû remarquer que « « blanc » et « brillant » sont exprimés par le même terme « en accadien. On doit penser que « briller » est aussi l'idée « fondamentale dans d'autres cas. Le vague de l'expression ne « prouve pas que ceux qui se servaient de ces termes saisissaient « imparfaitement la différence des couleurs : il prouve seule- « ment l'ancienneté des expressions elles-mêmes (1).

En effet, tous les mots qui signifient « or », « argent » ou

(1) Proc. XIII, p. 85.

qui désignent la plupart des autres métaux paraissent avoir, à l'origine, signifié « brillant » ; l'idée de « briller » impliquant celles d'être blanc, jaune, ou rouge. Ici encore nous trouverons un parfait accord entre l'accadien, l'arménien et le turc.

Accad. AM-AR, « éclat », « splendeur » ; AM, « soleil » ; MEN-GAM, « couronne étincelante » (MEN, « couronne ») ; KUM, « feu » ; KUM-AE, « jour » ; d'où KAM-AŠ (assyr. *kimašû*), « cuivre » = Turc *güm-üš*, « argent » (Turc *güy-meq*, « brûler » ; *kuy-um*, « bijouterie » ; *kuy-aš*, « soleil ») ; KUN, « briller » et « lever du jour » ; Turc *gün*, « soleil », « jour » ; *gün-eš*, « soleil ». — GUŠ-KI, « or » ; arm. *uos-ki* ; Turc *kiz-il*, « rouge » et « or » ; (*kiz-i*, « rougi », « ardent », « chaud »). — KU-BAB-BAR (pour BAR-BAR) et KU-PAR, « argent » : (1) ZA-BAR, « brillant » et « cuivre », « airain », « bronze » ; A-BAR (pour KA-BAR ?), « plomb » : Arm. *ka-par*, « plomb ». — Arm. *pël-ind* = Turc *pir-inč*, « cuivre jaune », « bronze » ; arm. *puol-uov-at*, *puol-pat*, « acier » (Accad. BIL, PIL, « feu », « brûler » ; BAR, « étinceler »). — Arm. *ar-uyr*, « laiton » ; *ar-čič*, « plomb » : Cf. accad. UR-UD et UR-UD-U(G), « cuivre » (UR = Arm. *hour*, « feu » ; arm. *ayr-iel*, « brûler » ; AR-A = Turc *sar-ë*, « jaune »). Turc *čel-iq*, « acier » (*čil*, « brillant » ; (alt.) *čal*, « briller » ; Acc. ZAL, même sens). — Accad. AN-(N)A(G), « étain » = arm. *anag*, même sens, (AK = turc *ak*, « blanc »). Cf. aussi AN-BAR, « fer » (2). — Dans ZAKUR, « brillant » et « cuivre », le radical paraît être ZAK (ZAĠ, « clarté du jour » : Turc *zaġ-la-mak*, « lustrer », « polir »).

Il résulte de tout ce qui précède que GUŠ (KUŠ), forme parallèle de KUN, pourrait être aussi bien assimilé à *hwang* qu'à *yin*, dans *hwang-yin* (anc. forme *ku(n)gin)*, « argent jaune », les deux éléments de ce composé étant probablement dérivés, l'un et l'autre, d'un vocable plus ancien qui a subi, avec le temps, une différentiation, dans le son, comme dans l'acception. Les termes chinois *yün*, *ün*, *wan*, « rouge foncé » ne sont p. e. que de simples variantes de *yin* (*gin*), dans *hwang-yin*. Ce *yin*,

(1) Voy. Proc. XII, p. 9, note 2.
(2) Cf. la même note,

ainsi que ses variantes, est dans le même rapport avec le turc *yan*, dans *yan-mak* « brûler » (neutre), que *hwang* (et *wong*, *hong*) « jaune » est au turc *yak*, dans *yak-mak*, « brûler » (actif) : *yak-ti*, « lumière, » « brillant ; » si ces dernières formes chinoises ne doivent pas également être assimilées à la forme turque *yan* qui dérive, comme *yak*, d'un plus ancien *yañ* (*yang*) : cf. *yang-ën*, « incendie. »

Il sera maintenant facile de comprendre comment l'accad. -KIN peut être aisément pris pour un nom concret, et l'expression entière, GUŠ-KIN, pour une sorte de réduplication (1).

Quant aux autres formes de GUŠ, mentionnées par le Rév. Ball (p. 85), on peut comparer : KUN, « briller » : Turc *gün*, « jour ». GUN-NI, « four », « brasier » : arm. *hën-uož*, « four » (*uož*, ici suff. de localité). GUN-GUN-NI, « particoloured » : arm. *guyn*, « couleur » (Pers. *gun*) ; *guyn-a-guyn*, « versicolore ». ĠUN, « to look up » : cf. pour la dérivation des idées, KUN « briller » et turc *këz-mak*, « s'échauffer » ; *kar-a-mak* et *gör-meq*, « voir » ; *kar-ak* et *göz*, « œil » ; *göz-et-meq* « surveiller » (r = z) ; — RUŠ, « brillant » : arm. *ṙuoš-n-out-iun*, « éclat » : *ṙoš-na* « caillou » (silex pyromaque) ; cf. BAR, « étinceler » et « pierre » (caillou ?) et chinois *ṗo*, « blanc » et « pierres, telles que le caillou... » (p. 398).

J. ARSHËZ.

---

(1) Il serait trop long d'exposer ici les motifs qui nous ont conduit à ne voir dans -KI, -KI-N, etc. que de simples suffixes. Nous dirons seulement, et nous espérons pouvoir le prouver en temps et lieu, que ces particules, préfixées, ou suffixées, ont pour origine des thèmes significatifs qui, impliquant les idées d'individualité, de dépendance, d'appartenance, etc., ont été réduits au rôle de simples déterminatifs, de mots *vides*, suivant l'expression des grammairiens chinois. L'usage de ces particules paraît remonter à une époque très-reculée dans la langue d'Accad. On y rencontre même des suffixes doubles et des préfixes et suffixes employés simultanément (comme NA-KIN-GA, ci-dessus, A-BAL-A, plus loin, etc.) : ZIK-U, ZIK-UM et ZIK-UR-A, ZIG-AR-UM. « ciel » (rad. ZIG) ; EG-I, « mère » ; AG-AR-IN, « mère » (et « père») ; UG-UL-(L)A, « fils » (Cf. Turc *og-ul*, même sens ; *tog-ur-mak*, « engendrer ») et la variante IB-IL, IB-IL-A, « fils » (Turc *ëv-ël*, même sens) : IB, IP, « créer, engendrer ».

EZÉCHIËL XX 25-26.

..... 25 « *Et moi de mon côté,* dit Jéhova parlant de sa conduite envers les Israélites dans le désert, *je leur ai donné des préceptes qui n'étaient pas bons et des ordonnances où ils ne trouveraient point la vie ;* 26 *je les ai souillés dans les dons qu'ils présentaient, dans la transmission* (בהעביר) (1) *de tout premier-né, — afin de les frapper de stupeur, afin qu'ils reconnussent que moi je suis Jéhova.* »

Voilà certes un passage qui, pris en lui-même et détaché de son contexte, a tout au moins l'air étrange. La variété des explications auxquelles il a donné lieu, suffirait d'ailleurs à prouver que la pensée du prophète ne doit pas être facile à découvrir. On semble avoir tenté toutes les interprétations imaginables ; mais aucune, pas même celles que leurs auteurs présentaient comme définitives, n'a réussi à se faire accorder une préférence marquée. Il y a là de quoi nous prémunir contre une confiance exagérée dans celle que nous proposerons tout à l'heure ; cependant comme elle nous a été suggérée par une étude attentive du texte et un examen consciencieux des opinions émises jusqu'ici, comme il s'agit en outre d'un texte auquel l'usage qu'on en a fait a donné une véritable importance pour l'histoire religieuse des Hébreux, nous espérons qu'on ne nous saura pas mauvais gré de venir après tant d'autres donner notre avis.

Quels sont les préceptes « qui n'étaient pas bons », dont le prophète veut parler ? De quels premiers-nés et de quelles offrandes s'agit-il au v. 26 ? Est-ce l'intention d'Ezéchiël d'ex-

(1) Nous traduisons le terme hébreu aussi littéralement que possible, afin de ne rien préjuger.

poser au v. 26 l'objet ou l'effet des préceptes et ordonnances dont il a été question au v. 25 ? — Voilà autant de questions auxquelles les exégètes ont donné les réponses les plus diverses.

Voyons les principales solutions qui ont été essayées dans ces derniers temps. Ce tableau ne manque pas par lui-même d'un certain intérêt. Nous y suivrons un ordre qui devra nous amener par éliminations successives à l'explication qui nous paraît la plus plausible.

1° Comme on le sait, le texte d'Ezéchiël a paru à un certain nombre d'auteurs renfermer l'attestation, de la part du prophète, que Jéhova aurait porté dans le désert des lois ordonnant de lui immoler tous les enfants premiers-nés. Quelques uns, et c'est de ceux-là que nous voulons parler d'abord, sont allés jusqu'à retrouver cette loi dans *Exode* XIII, 12. Ici en effet nous lisons la prescription touchant la consécration des premiers-nés, formulée dans les mêmes termes que chez Ezéchiël : *Tu livreras* (ou *tu feras passer* והעברת) *tout premier-né à Jéhova*. Il est vrai que dans l'Exode cette loi est aussitôt déterminée en ce sens que les premiers-nés *du bétail* seraient offerts à Jéhova, le premier-né *de l'âne* remplacé par une brebis ou tué, *et le premier-né de l'homme racheté* (v. 13, 15). Seulement, disait-on, ces déterminations-là ne furent ajoutées que plus tard ; Ezéchiël connaissait la loi sous une forme plus simple, telle qu'elle est énoncée au commencement du v. 12. Déjà Hitzig avait fait remarquer que le prophète, visant sans aucun doute la prescription de l'Exode, n'aurait eu aucune raison de l'appeler « une loi moins bonne, une loi dans laquelle les Israélites ne trouveraient point la vie », s'il l'avait connue avec la clause touchant le rachat obligatoire du premier-né de l'homme (1).

On supprimait donc dans la loi d'Ex. XIII 12-16 les dispositions concernant d'une manière spéciale les enfants ; tous les premiers-nés, ceux de l'homme comme ceux du bétail, s'y trouvaient ainsi mis sur le même pied, indistinctement, et soumis

(1) Hitzig, *Ezechiël* p. 136.

à la même mesure, celle *de l'immolation par le feu*. C'était là, en effet, ce que les auteurs dont nous parlons trouvaient formellement prescrit par le texte, bien qu'ils ne fussent pas d'accord dans leur procédé d'exégèse. R. Dozy (1) supposait à la suite de Geiger (2), que dans les endroits de la Bible où nous lisons aujourd'hui le verbe העביר = *faire passer* ou *livrer*, comme terme technique signifiant l'action d'*offrir à la divinité*, le texte portait primitivement le verbe הבעיר *faire brûler* ; dès lors il était parfaitement clair qu'Ezéchiël et l'Exode se servant du verbe en question, ne parlaient pas d'autre chose que de faire brûler tous les premiers-nés. — Oort (3) de son côté trouvait la substitution proposée injustifiable et de plus entièrement superflue. Le verbe העביר, dit-il, signifie *faire passer* ; là où il se présente dans le sens d'*offrir à la divinité*, il est tantôt accompagné de l'expression באש : *faire passer par le feu* ; tantôt il est employé d'une manière absolue, sans aucune détermination, alors même qu'il s'agit du culte de Moloch. *Faire passer* est équivalent à *faire passer par le feu* ; et faire passer par le feu, c'est *brûler*. C'est donc, encore une fois, une loi prescrivant l'immolation par le feu de tous les premiers-nés, qu'Ezéchiël avait en vue, et cette loi est celle de l'Exode. La signification même du terme employé dans la formule générale d'Ex. XIII 12ª, prouvait avec la dernière évidence aux yeux de Oort, que les dispositions relatives aux enfants, 13ᵇ, 15ᵇ, devaient être des ajoutes d'origine plus récente, puisqu'elles constituaient une véritable rétractation de ce qui venait d'être stipulé (4).

A. Kuenen a consacré à la critique de cette théorie une dissertation du plus haut intérêt (5) ; on peut dire que tout l'échafaudage dont nous venons d'indiquer les lignes principales, y fut définitivement mis à néant. Nous n'avons point à refaire la

(1) *De Israëlieten te Mekka*, p. 8, 9.

(2) *Urschrift und Uebersetzungen*, 302-305.

(3) *Het Menschenoffer in Israël*, p. 42 ss.

(4) l. c. p. 45.

(5) *Critische bijdragen tot de geschiedenis van den Israëlietischen godsdienst* dans le premier vol. du *Theol. Tijdschrift* (1867), p. 53-72.

démonstration de Kuenen ; qu'il nous suffise d'en rappeler brièvement les points les plus saillants. *a)* La supposition empruntée par Dozy à Geiger, à savoir que dans les textes parlant des sacrifices d'enfants le verbe העביר *faire passer* aurait été substitué comme euphémisme à הבעיר *brûler*, par des correcteurs qui auraient trouvé ce dernier terme trop choquant, est purement gratuite et contraire à toute saine critique. Les prétendus correcteurs devaient bien s'être aperçus que Jérémie se servait à deux reprises pour désigner les sacrifices offerts à Moloch, du verbe שרף *brûler* (1) ; ce terme était-il moins choquant que ne l'eût été הבעיר ? Qu'est-ce donc qui aurait pu porter les « correcteurs » à conserver le premier, alors qu'ils se seraient crus obligés, on ne sait pourquoi, à modifier le second dans des passages absolument parallèles ? *Toutes les versions anciennes* lisent déjà העביר, même au 2^{d} livre des *Chroniques* XXVIII 3 où le texte massorétique offre la leçon ויבער ; en cet endroit nous n'avons donc point la vraie leçon, seule échappée, comme le pensait Geiger, à la vigilance des correcteurs, mais au contraire une faute de copiste pour ויעבר. Au reste הבעיר aurait signifié proprement, non pas *brûler*, (comburere), mais *allumer*, *incendier* ; or jamais quelqu'un n'a pu écrire qu'on *allumait* les enfants ou qu'on y mettait le feu en l'honneur d'une divinité (2). *b)* Que faut-il penser à présent de la manière dont Oort comprenait le verbe העביר ? Kuenen fait très justement observer que *faire passer par le feu* ne peut jamais, en aucune langue, avoir signifié *brûler*, *consumer par le feu* ; ce qu'on fait *passer par* le feu, on ne veut point le *consumer*, le *détruire*. Dans les endroits où notre verbe est employé avec la détermination *par le feu* pour désigner les sacrifices d'enfants offerts à Moloch, il faut de toute nécessité le comprendre autrement, puisque les victimes étaient de fait brûlées en l'honneur de ce dieu, et non pas seulement passées au feu. Voici donc la solution du problème. Le verbe עבר ne signifie pas tant *passer au travers de quelque chose*

(1) Jér. VII, 31, XIX 5.
(2) Kuenen l. c., p. 59 s.

(*door*gaan) que *passer* tout simplement (*over*gaan, *over*trekken) ; la forme העביר aura donc le sens de *faire passer*, laten *over*gaan. S'il s'agit d'une offrande faite à la divinité, le verbe prend naturellement la signification de *faire passer*, *livrer*, *donner* à la divinité en question (*overgeven*). De fait, il se lit souvent dans la Bible avec le terme *ad quem* exprimé au datif ; p. e. העביר למלך : *faire passer*, *livrer*, *donner à Moloch*. Dans le culte molochiste l'offrande se faisait par le feu ; cette circonstance aussi est quelquefois expressément mentionnée, et dans ce cas il ne faudra point traduire, *faire passer à travers le feu*, mais *livrer*, *donner* (à Moloch) *par* ou *dans le feu*. Comme on le voit, par lui-même le verbe העביר n'implique cette idée de l'immolation par le feu en aucune manière. Sans doute, quand il s'agit du culte de Moloch, on peut la suppléer alors même qu'elle n'est pas exprimée dans le texte ; on y est autorisé, non point par la signification du verbe qui ne dit pas autre chose que *transmettre* (à la divinité), mais par l'usage connu du culte en question (1). Que suit-il de là pour notre sujet ? Il s'ensuit tout d'abord que dans la loi de l'Exode XIII 12ᵃ : *Tu transmettras* (והעברת) *tout premier-né à Jéhova*, personne n'est en droit de supposer qu'il s'agit d'une immolation par le feu ; il n'y a là qu'une formule générale prescrivant la consécration, la donation à Dieu de tous les premiers-nés ; la formule est parallèle à celles que nous lisons en d'autres endroits : au v. 2 du même chapitre : *tu me consacreras* tout premier-né ; Ex. XXXIV 19 : *Tout premier-né est à moi* ; Num. XVIII 15 : *Tout premier-né de toute chair que l'on remet à Jéhova*, tant des hommes que des animaux, sera à toi (Aaron)..., etc. Il s'ensuit ultérieurement que dans la loi d'*Exode* XIII 12-16, comme dans les

(1) Il est à remarquer cependant que le terme dont nous venons de déterminer la signification, semble avoir été affecté d'une manière spéciale à désigner l'offrande faite à Moloch. Certains auteurs infèrent de là que dans *Ex.* XIII 12 nous avons à reconnaître une formule dérivée de la terminologie du culte molochiste (Baudissin *Jahve et Moloch* p. 60). Cela est invraisemblable au plus haut point. Il est beaucoup plus probable que l'usage que les Molochistes faisaient de ce terme, par lui même inoffensif, le fit éliminer peu à peu du vocabulaire rituel du Jahvisme, — comme il arriva pour le nom de *Baal* (Osée II 18).

autres que nous venons d'indiquer, les mesures prescrites à la suite de l'énoncé du principe, doivent être considérées non point comme des rétractations de ce principe, mais simplement comme des déterminations plus spéciales. Après qu'il a été établi que tout premier-né est réservé à Jéhova, le texte expose comment cette loi générale doit être exécutée : le premier-né *du bétail* doit être offert ; celui *de l'âne* remplacé ou tué ; celui *de l'homme* racheté à tel prix qui reviendra aux prêtres. Les termes dans lesquels est énoncé le principe au commencement du v. 12, ne fournissent pas l'ombre d'un motif pour considérer comme ajoutées après coup les dispositions particulières qui suivent, notamment celles concernant le premier-né de l'homme. Au reste un examen un peu attentif de la loi d'Ex. XIII 12-16, soit en elle-même, soit en rapport avec les lois parallèles d'Ex. XXXIV 19 ss. et Num. XVIII 15, suffit pour élever l'intégrité de notre texte au-dessus de tout soupçon. Il suit enfin de tout cela que la prétendue loi touchant l'immolation par le feu de tous les premiers-nés, au ch. XIII v. 12 de l'*Exode*, n'était qu'un mauvais rêve de Oort et que ce n'est certainement pas en visant ce texte qu'Ezéchiël aurait pu parler de sacrifices d'enfants imposés aux Israélites dans le désert (1).

Mais s'il faut maintenir la loi du chap. XIII de l'*Exode* dans son intégrité, que faudra-t-il penser du rapport entre la loi en question et les paroles d'Ezéchiël ? A l'encontre de Hitzig, Kuenen était d'avis que, dans les circonstances au milieu desquelles il se trouvait, devant le public auquel il s'adressait, le prophète pouvait avoir des raisons pour juger comme il fait la loi du ch. XIII de l'Exode, pour l'appeler une loi moins bonne, une ordonnance où les Israélites ne trouveraient point la vie, bien qu'il la connût dans sa forme actuelle, accompagnée de la clause touchant les premiers-nés de l'homme. Mais avant d'exposer la manière de voir de Kuenen, nous avons à prendre connaissance de certains commentaires identiques pour le fond à celui de Dozy et de Oort et qui nous fourniront l'occasion d'en achever la critique.

(1) Kuenen l. c., p. 60-69.

2° Smend, non moins que ces deux auteurs, croit que dans l'idée d'Ezéchiël il s'agit bien d'institutions qui auraient eu pour objet, dans le culte antique d'Israël, le sacrifice des enfants premiers-nés en l'honneur de Jéhova. Seulement il ne songe pas à retrouver dans la législation écrite des dispositions justifiant les vues du prophète sur l'histoire ancienne ; ainsi, le ch. XX v. 25 s. d'Ezéchiël, d'après Smend, « ne peut point viser le passage Ex. XIII 12, qui établit précisément le contraire de ce qui est affirmé ici » (1). — Stade écrit à son tour : « *Il est évident* que pour Ezéchiël les sacrifices d'enfants sont une institution antique du culte de Jahvé, remontant à l'époque de l'occupation du pays » (2).

On se demande comment ces auteurs et leurs partisans pourront justifier leur interprétation ? Il ne suffit point de dire que la chose *est évidente,* ou d'*affirmer* simplement que suivant Ezéchiël, Jahvé a ordonné les sacrifices d'enfants. Cette évidence n'est pas également éclatante aux yeux de tout le monde. Le prophète ne nomme pas *les enfants ;* les termes dont il se sert ne signifient point par eux-mêmes *le sacrifice*, puisqu'au ch. XIII de l'Exode v. 12, où le même verbe se présente, on avoue, on est obligé d'avouer, qu'il est employé dans un autre sens. Il est vrai qu'Ezéchiël parle de lois « qui n'étaient pas bonnes, où les Israélites ne trouveraient point la vie » ; mais à en juger par sa polémique violente contre les sacrifices d'enfants, on pourrait trouver *évident,* à la suite d'un grand nombre d'auteurs, qu'il ne se serait pas contenté de qualifier d'une manière aussi réservée des institutions qui les auraient prescrits.

Ecoutons la manière dont Smend explique notre passage : « Les Israélites durent même offrir leurs enfants, et cela Jahvé le commandait, afin que, grâce à l'horreur que leur inspirerait leur propre conduite, ils reconnussent que toutes leurs idées sur Dieu et les choses divines, devaient être fausses » (3). Stade, aux deux endroits cités plus haut, comprend la pensée d'Ezé-

(1) *Der Prophet Ezechiël*, p. 132.
(2) *Geschichte des Volkes Israël* II, p. 17 ; cfr. I, p. 610 s.
(3) l. c.

chiël exactement de la même façon : « Jahvé, dit-il au t. II p. 17 en commentant la parole du prophète, a *induit* le peuple (hat es auch *veranlasst*) à offrir ses propres enfants, afin qu'il apprît que ses notions sur Jahvé n'étaient point justes » ; et au t. I, p. 610, il écrit que d'après Ezéchiël « Jahvé a *ordonné* aux Israélites les sacrifices d'enfants, afin qu'ils arrivassent à reconnaître que la représentation qu'ils se formaient de Jahvé était fausse. »

Peut-on franchement trouver un tel commentaire *évident?*

Nous avouons que nous n'y comprenons rien. Comment faudrait-il qualifier l'idée que le prophète lui-même se faisait de Jéhova, s'il croyait que dans le but d'amener son peuple à des notions plus justes sur les choses divines, Jéhova lui aurait positivement donné des préceptes, eux-mêmes de nature à lui inculquer au préalable des conceptions fausses, indignes de Dieu, et que l'horreur des pratiques commandées aurait dû dissiper dans la suite (1)? C'est tout simplement inconcevable. La seule conclusion à laquelle le raisonnement supposé devait inéluctablement conduire le peuple, c'est que Jéhova n'avait pas droit à ses hommages. Arrivant à reconnaître « par l'horreur que leur inspirait leur propre conduite » qu'ils se faisaient de Dieu et des choses divines une idée fausse, les Israélites auraient dû en inférer du coup que celui dont la nature répondait à leur idée, puisque leur « horrible conduite » ne faisait que répondre à sa loi, que celui-là n'était pas le Dieu qu'il leur fallait. Smend et Stade n'ont pas le droit de supposer que la logique des prophètes n'allait point jusque là.

Reuss, qui trouve lui aussi chez Ezéchiël la mention de sacrifices humains offerts à Jéhova, évite d'attribuer au prophète les propos incohérents que lui prête le commentaire de Smend. Il remarque d'abord qu'en tout état de cause, il est question d'un châtiment infligé aux Israélites par la juste colère de Dieu. Et « quelles sont les lois mauvaises auxquelles Ezéchiël

(1) Il est hors de doute qu'aux yeux d'Ezéchiël le sacrifice humain est un crime atroce, un meurtre (XXIII 37), *attestant à lui seul chez celui qui le commet des idées absolument fausses sur Dieu et les choses divines.*

fait allusion ? Mais il le dit en toutes lettres : Jéhova leur demanda leurs premiers-nés.... et cette fois, s'empressant d'obéir, ils devinrent eux-mêmes les instruments de leur punition, laquelle était le but de Dieu. *Ils y firent passer* leurs enfants (au feu), comme victimes immolées à Jéhova (non à Moloch). Ezéchiël parle donc de sacrifices humains du temps de Moïse comme d'un fait positif et historique. Mais il va sans dire que ces sacrifices sont désapprouvés, comme le déclare le terme de souillure. Seulement (et c'est là ce qui a dérouté l'exégèse), Dieu lui-même est représenté comme l'instigateur du mal, quand il veut combler la mesure du criminel. Il avait endurci Pharaon, il dit aux Israélites d'immoler leurs enfants. Le résultat dans les deux cas c'est la gloire de son nom, fondée d'un côté sur une délivrance miraculeuse, de l'autre, sur un châtiment exemplaire, que les coupables sont amenés à s'infliger de leurs propres mains. Rien ne se faisant sans la volonté de Dieu, ces sacrifices d'enfants sont considérés comme l'effet de ses ordres. Il est vrai que la loi écrite (Ex. XIII 12) parle d'une rançon à payer pour la primogéniture, mais cela même présuppose une coutume barbare que le prophète envisage comme l'effet de la volonté vengeresse de Jéhova » (1).

D'après l'exposé que l'on vient de lire, les ordres divins touchant le prétendu sacrifice des premiers-nés seraient considérés par Ezéchiël, non plus comme une leçon donnée au peuple en vue de l'amener à de meilleurs sentiments, mais simplement comme une punition résultant de la colère vengeresse de Dieu. Il semble d'ailleurs que Reuss ne jugerait pas nécessaire d'entendre les préceptes visés par Ezéchiël dans le sens de commandements formels et explicites ; il suffirait pour expliquer le langage du prophète, que les criminelles pratiques dont les Israélites se souillèrent fussent voulues par Jéhova et amenées par lui.

Nous rappelons tout d'abord que le texte ne renferme pas un mot qui nous oblige à accepter cette interprétation. Il a déjà

(1) *Le prophète Ezéchiël*, p. 63 s.

été remarqué plus haut que les termes dont Ezéchiël se sert en parlant des premiers-nés ne signifient point par eux-mêmes l'immolation par le feu ; au ch. XIII v. 12 de l'*Exode* la même formule est employée dans le sens général *de la consécration* à Jéhova. Que dans la loi de l'Exode la disposition touchant la rançon à payer pour le premier-né de l'homme présuppose une coutume barbare, c'est là une supposition faite par Reuss, mais rien ne prouve qu'Ezéchiël l'ait partagée ; rien ne prouve surtout que cette coutume barbare, d'après le prophète, aurait règné encore à l'époque mosaïque et que l'usage du rachat n'aurait été introduit que plus tard.

Reuss reconnaît, et la chose est par trop évidente, qu'aux yeux d'Ezéchiël les sacrifices d'enfants sont un crime abominable. Seulement, dit-il, au point de vue de la théologie de l'Ancien Testament, cela ne devait pas empêcher le prophète de les considérer comme un effet de la volonté vengeresse de Jéhova ; il rappelle à ce propos l'endurcissement de Pharaon. Fort bien. Mais, en admettant que notre texte puisse s'accommoder d'une explication de ce genre, sur quoi s'appuiera-t-on pour prétendre qu'il ne peut être question ici de sacrifices offerts à Moloch, pourquoi doit-il s'agir nécessairement d'un culte de Jéhova ? Du moment que la conduite criminelle du peuple peut être envisagée comme un châtiment qui lui est infligé et rapportée comme tel à Jéhova « sans la volonté de qui rien ne se fait », cette considération ne pourra-t-elle et ne devra-t-elle pas s'appliquer au même titre à la pratique du culte de Moloch qu'à celle d'un culte coupable rendu à Jéhova ? Il semble, dans l'ordre d'idées où le commentaire de Reuss nous a amené, que plus grand et plus honteux serait le crime, plus terrible aussi serait le châtiment. Etant donné toujours le système d'interprétation de Reuss, la question que nous venons de formuler s'imposait avec d'autant plus de force, que l'histoire ancienne d'Israël ne fournit pas l'ombre d'un indice en faveur de cette assertion colossale que les Israélites dans le désert auraient honoré Jéhova par le sacrifice de leurs premiers-nés. La tradition nous apprend tout le contraire. Aussi Smend, attribuant

à Ezéchiël cette même assertion, n'hésite-t-il pas à dire qu'en fait le prophète *se trompe*. Stade est pareillement d'avis que les Israélites, à l'époque de la conquête du pays de Canaan, ne connaissaient point les sacrifices d'enfants. Wellhausen n'en juge pas autrement (1). Or, encore une fois, la manière dont Reuss veut entendre « les préceptes et les ordonnances » dont parle Ezéchiël, ne lui défendait pas de les appliquer au culte de Moloch ; pourquoi, dès lors, les appliquer à un culte coupable de Jéhova à l'encontre du témoignage de l'histoire ?

Nous aurions pu nous dispenser d'entrer dans cette discussion accessoire. Il est temps de contrôler les opinions que nous venons de rapporter en les mettant en regard de la doctrine constante d'Ezéchiël. Les auteurs que nous avons entendus jusqu'ici, malgré leurs divergences touchant des points secondaires, s'accordent à prêter à Ezéchiël l'avis que les sacrifices d'enfants étaient de tradition dans le Jahvisme. Or rien n'est plus contraire au témoignage formel du prophète. Dans tous les endroits où il parle des sacrifices d'enfants, il affirme constamment que ce culte infâme se pratiquait en l'honneur des « idoles » ; il l'affirme avec une égale insistance qu'il s'agisse des temps passés ou de ses contemporains. Smend nous arrête pour nous faire observer que les « idoles » en question sont « des images de Jahvé » (2). Mais comme le lecteur pourra en juger tout à l'heure, c'est là une assertion absolument insoutenable. Nous pourrions nous contenter pour justifier cette appréciation de transcrire les passages d'Ezéchiël ; il vaudra mieux écouter en même temps les explications qu'on a cru pouvoir en donner.

Donc d'après Smend, dont l'avis est à cet égard encore partagé par Stade, Jérémie et Ezéchiël fourniraient tout d'abord la preuve qu'au 7e siècle les sacrifices d'enfants étaient pratiqués non seulement en l'honneur des dieux étrangers, mais aussi en l'honneur de Jéhova lui-même. Bien plus, dit-on, tandis que Jérémie réprouve ce culte criminel comme contraire à la volonté

(1) *Prolegomena* p. 90.
(2) l. c., p. 133.

de Jéhova, Ezéchiël le rapporte, tout en le condamnant, aux institutions primitives du peuple d'Israël.

Sur quelles données s'appuie-t-on pour émettre ces théories ? Chez Jérémie au ch. VII 31 et XIX 5, Jéhova dit en parlant de ces offrandes barbares que « jamais il n'avait ordonné choses pareilles et que jamais elles n'étaient venues à sa pensée » ; cette protestation ne suppose-t-elle pas clairement que c'est à Jéhova que le culte en question se rendait ? — Dans notre étude sur *Le vœu de Jephté* (1) nous avons déjà remarqué qu'au ch. XIX v. 5 il est dit en termes exprès que les sacrifices d'enfants s'offraient *à Baal* ; toute interprétation tendant à prêter à Jérémie, en cet endroit même, l'assertion qu'ils s'offraient *à Jéhova*, est donc nécessairement fausse. De même, au ch. VII v. 31, la protestation de Jéhova est dirigée contre l'autel de Topheth dans la vallée de Ben-Hinnom ; or nous savons que cet autel était élévé à Moloch (2 R. XXIII 10). Stade prétend tout concilier en disant que « Jahvé lui-même était ici honoré en qualité de *Melek* » (2). Mais de pareils procédés d'harmonistique sont inadmissibles ; ils n'ont d'autre fondement que le caprice de ceux qui les proposent et sont formellement contredits par les passages qu'il s'agit d'expliquer. Rappelons-nous comment Jérémie parle, ou plutôt comment il fait parler Jéhova : « J'amènerai sur ce lieu un désastre qui fera tinter les oreilles à quiconque l'entendra parce qu'ils *m'ont abandonné* et qu'ils ont *aliéné* ce lieu ; parce qu'ils y ont brûlé l'encens en l'honneur *de dieux étrangers*... et qu'ils ont inondé ce lieu de sang innocent. Ils ont élevé des autels *à Baal* pour livrer leurs enfants au feu en l'honneur *de Baal*, choses que je ne leur ai point commandées (3)... etc. — Jéhova veut-il parler ici d'un culte qu'on lui rendait à lui-même ? Nous avouons qu'il nous est impossible d'insister. Nous ne voyons pas d'ailleurs que la protestation finale, prise en elle-même, doive donner lieu à aucun malentendu. Le prophète s'adresse aux Israélites

(1) II, B.
(2) *Geschichte* I, p. 611.
(3) XIX 3 ss.

qui reconnaissent malgré tout Jéhova comme leur Dieu national ; il rappelle le souvenir de la loi de Jéhova, loi complètement étrangère aux abominations dont les idolâtres se souillent, afin de mettre plus vivement en relief la conduite coupable des infidèles qui spontanément, sans y être obligés, au mépris du caractère et des lois de leur propre Dieu, se livrent aux horreurs des cultes cananéens.

C'est avant tout Ezéchiël qui nous intéresse. Peut-on alléguer une parole de ce prophète, d'où il soit permis d'inférer qu'il avait connaissance de sacrifices d'enfants offerts à Jéhova ? Outre l'endroit qui nous occupe et pour lequel nous avons eu déjà l'occasion d'apprécier l'interprétation qu'on nous propose, Stade en appelle à XXIII 36 ss. Ici nous lisons que les idolâtres, coupables de sacrifices humains, se présentaient au temple après s'être livrés à leurs criminelles pratiques ; une pareille conduite suppose, dit Stade, que les sacrifices en question s'offraient à Jéhova (1). Mais, encore une fois, cela s'appelle faire ouvertement violence au texte. Dans le passage même que Stade cite à l'appui de sa thèse, Ezéchiël traite en termes explicites le culte dont il parle *d'adultère avec les idoles*, et *Jéhova s'y distingue formellement des idoles auxquelles on offre ses enfants* : « Elles (Ohola et Oholiba) se sont livrées *à l'adultère* et leurs mains sont pleines de sang ; *elles ont commis l'adultère avec leurs idoles* ; et leurs enfants, *qu'elles m'avaient engendrés*, elles *les* leur ont donnés à dévorer... Et tandis qu'ils immolaient leurs enfants à leurs idoles, ils venaient dans mon temple en ce jour pour le profaner. » L'exégèse scientifique ne saurait jamais consister à mettre dans un texte le contraire de ce qui s'y trouve. Il n'est pas possible d'affirmer plus clairement que ne le fait Ezéchiël en cet endroit, que les sacrifices dont il parle *ne s'offraient pas à Jéhova*, mais *à des idoles avec lesquelles Jéhova se met formellement en opposition*. La chose est si manifeste que Smend lui-même le reconnaît (2). Tout ce

(1) L. c.

(2) *Der Prophet Ezechiël*, p. 165. Il est vrai que tout en le reconnaissant il semble le contester ; mais enfin, il le reconnaît. Vr. plus loin.

qu'il est possible de conclure de notre passage, c'est que les idolâtres prétendaient associer au culte national de Jéhova les superstitions des cultes cananéens ou étrangers. Or pour apprendre cela, nous n'avions aucun besoin d'*Ezéchiël* XXIII 26 ss ; cela est supposé tout le long des prophéties d'Isaïe, d'Ezéchiël, de Jérémie, dans les livres des Rois, etc. (1). La question est de savoir si les sacrifices d'enfants étaient en usage, non pas seulement chez des Israélites qui pratiquaient en même temps le culte de Jéhova, mais dans le culte de Jéhova lui-même ? Cela, Ezéchiël le nie ; il le nie au ch. XXIII v. 26 ss ; il le nie encore et en termes identiques ou également explicites au ch. XVI 20 ss. et 36 ainsi qu'au ch. XX v. 30, 31.

Rien de plus étrange que le commentaire de Smend sur le passage d'Ezéchiël que nous avons reproduit tout à l'heure. Voici les observations de cet auteur sur le chap. XXIII v. 36-39 : « Le culte ancien *qu'Ezéchiël a en vue*, se rendait sans aucun doute à Jahvé et même les sacrifices d'enfants lui étaient offerts (ch. XX 26), de sorte que ces idolâtres pouvaient de là aller au temple sans qu'ils croyaient se présenter devant un autre dieu. *Cependant Ezéchiël représente le culte ancien comme se rendant à un dieu étranger et partant comme adultère.* » — Notons qu'il s'agit uniquement en tout ceci, non pas de l'histoire réelle, mais de la pensée du prophète ; Smend assure en effet que le prophète se trompe en affirmant que les sacrifices humains étaient de tradition ancienne dans le Jahvisme (2). Donc, d'après Smend, le culte ancien qu'*Ezéchiël a en vue, se rendait sans aucun doute à Jahvé* ; mais qui doit nous apprendre

(1) Kuenen croit que pour associer ainsi le culte de Moloch à celui de Jéhova, les Israélites infidèles devaient apercevoir un rapport, une affinité de nature entre l'une et l'autre divinité (*G. v. I* I p 252). Il est certain d'un côté que la conduite de ces idolâtres témoigne d'une perversion profonde de leur sens moral et religieux, et de l'autre qu'elle était en opposition flagrante avec la tradition nationale. Que du reste ils n'assimilaient nullement Moloch à Jéhova, cela résulte du fait que malgré l'abaissement où ils étaient tombés, ils s'abstenaient de présenter à Jéhova, *leur propre Dieu*, les offrandes précieuses par lesquelles ils honoraient Moloch *le dieu cananéen*. — Rappelons à ce propos la conduite des Cuthéens dont il est parlé 2 R. XVII 31 s., 33.

(2) p. 132.

quel est le culte qu'Ezéchiël a en vue et à qui ce culte se rendait ? C'est apparemment Ezéchiël lui-même ? Or Ezéchiël nous représente le culte qu'il a en vue comme se rendant *à un dieu étranger* ; qu'est-ce qui nous autorise dès lors à prétendre qu'il a en vue un culte *rendu à Jahvé ?* — Smend sait que les idolâtres, après avoir immolé leurs enfants, se rendaient au temple ; il le lit en effet au ch. XXIII v. 39 d'*Ezéchiël*. Mais il ajoute que ces idolâtres ne croyaient pas, en venant au temple, se présenter devant un autre dieu ; où a-t-il lu cela ? Ezéchiël affirme le contraire ; il dit que ces idolâtres venaient d'honorer *des dieux étrangers*.

Dans tous les endroits que nous avons cités, XVI 20 ss, 36, XX 30, 31, XXIII 36-39, Ezéchiël rattache invariablement les sacrifices d'enfants au *culte adultère* des idoles, c'est-à-dire, suivant la conséquence admise par Smend lui-même, au culte *d'un dieu étranger*. Il en est ainsi notamment au ch. XX v. 30, 31 : « Vous aussi, vous vous souillez dans la voie de vos pères, *vous vous livrez au culte adultère de leurs abominations* ; dans la présentation de vos offrandes, quand vous livrez vos enfants au feu, vous vous souillez, aujourd'hui encore, au culte de toutes vos idoles ; et je vous répondrais, maison d'Israël ? J'en jure par ma vie, dit Jéhova le Seigneur, je ne vous répondrai point ! » Or voici que Smend écrit à propos de ce passage : *Naturellement* le prophète a en vue un culte rendu à Jahvé... (*Natürlich* ist hier..... Jahvecultus gemeint). Mais il s'agit d'un culte *adultère*, et partant d'un culte rendu *à un dieu étranger !* — C'est en s'exprimant ainsi au sujet des sacrifices d'enfants qu'Ezéchiël *se trompe*, suivant Smend, *en affirmant qu'ils sont de tradition ancienne dans le Jahvisme*.

Pour appuyer ces interprétations violentes que l'on fait subir aux paroles d'Ezéchiël, on en appelle avec une imperturbable confiance au ch. XX v. 26 ; un passage obscur, auquel on prête d'ailleurs un sens inadmissible, doit servir de prétexte pour mettre Ezéchiël en opposition avec Jérémie et avec ses propres déclarations les plus formelles. — Il fallait renverser le procédé ! De ce qu'Ezéchiël condamne le sacrifice humain comme une

horrible souillure, comme un meurtre contre lequel le sang qui teint les mains des coupables crie vengeance ; de ce qu'il en fait, de la part de Jéhova, un objet des reproches les plus violents à l'adresse des idolâtres, une raison pour laquelle Jéhova refuse de répondre à ceux qui viennent le consulter (XX 31, cfr. v. 1 ss), de tout cela il fallait conclure, n'est-il pas vrai, qu'Ezéchiël, pas plus que Jérémie, n'avait pu, dans le discours même où il fait entendre ses éloquentes protestations, considérer le sacrifice humain comme une institution d'origine divine, imposée au peuple israélite par Jéhova ? En cherchant un autre sens au ch. XX v. 26, on en aurait peut-être trouvé un moins singulier que celui que l'on nous proposait, et on aurait évité en même temps de torturer sans pitié le prophète Ezéchiël, pour lui faire dire le contraire de ce qu'il affirme et cela à l'encontre de ce qu'on avoue être la vérité historique.

Un dernier mot avant d'en finir. Nous avons dit que Smend n'avait garde de chercher dans la législation écrite des dispositions *justifiant* les vues qu'il prête à Ezéchiël, et qu'en particulier Ex. XIII 12, de son aveu, contredisait ouvertement la théorie attribuée au prophète. Voici par contre où se trouve, d'après Smend, la pierre d'achoppement à laquelle Ezéchiël est venu si malheureusement se heurter. « Les sacrifices d'enfants, écrit-il (1), prirent au 7e siècle un développement considérable ; ils s'offraient non seulement à Moloch, mais..... aussi à Jahvé (2), pour la raison qu'on étendait au premier-né de l'homme la disposition : *Tout premier-né est à moi*... Jérémie conteste que jamais Jéhova ait songé à pareille chose... *Ezéchiël au contraire admet la justesse de la conséquence énoncée.* Il *semble* en effet verser dans l'opinion (erronnée) que le sacrifice du premier-né est de tradition ancienne en Israël (3).... ; il ne peut avoir en vue *(en s'exprimant comme il fait XX 26)* la loi d'Ex. XIII, 12, vu que ce passage dit le contraire de ce qui est affirmé ici, » etc. — L'erreur d'Ezéchiël aurait donc con-

(1) p. 132.
(2) Nous avons vu qu'il n'en est rien.
(3) Il n'en est rien.

sisté en ce qu'à l'exemple de certains Israélites de son époque, il aurait admis l'extension au premier-né de l'homme, du précepte établissant que « tout premier-né est à Jéhova. » Nous laissons de côté pour le moment les préjugés attribués à la foule vulgaire ; l'occasion se présentera tout-à-l'heure d'examiner si la conduite des idolâtres, sectateurs des sacrifices humains, peut s'expliquer par l'abus d'une loi nationale. Nous nous demandons ici ce qu'il faut croire du jugement porté sur Ezéchiël, membre du sacerdoce de Jérusalem, et comme tel, sans aucun doute, versé dans la loi. Or un instant de réflexion suffit pour se rendre compte du manque de fondement et de l'incohérence des observations de Smend : 1° La loi alléguée par Smend : *Tout premier-né est à moi*, n'avait aucun besoin d'être *étendue* au premier-né de l'homme ; elle le comprenait sans aucun doute ; toute la question était de savoir en quel sens elle devait lui être appliquée ? Le prêtre Ezéchiël savait-il, oui ou non, que le premier-né de l'homme devait être racheté ? 2° La loi d'*Exode* XIII 12 ss. ne peut avoir été visée par Ezéchiël, dit Smend, puisqu'elle stipule expressément que le premier-né de l'homme doit être racheté. Fort bien. Mais Ezéchiël n'avait-il aucune connaissance de cette loi qui, de l'aveu commun, date d'avant lui (1), et ne pouvait-il trouver ici, au besoin, tous les éclaircissements désirables pour lui apprendre en quel sens et de quelle manière il fallait appliquer à l'homme ce précepte général : *Tout premier-né est à moi* ? 3° Cette loi-ci elle-même, dans les termes où Smend la suppose connue et interprêtée par le prophète, se trouve dans l'Exode, au ch. XXXIV v. 19 ; mais ce passage est absolument parallèle à celui d'Ex. XIII 12 ss. Dans les deux endroits la loi générale est déterminée par des dispositions spéciales identiques ; de part et d'autre il est stipulé expressément que le premier-né de l'homme doit être racheté.

Nous nous sommes arrêté trop longtemps à défendre Ezéchiël contre l'interprétation évidemment fausse que donnent au

(1) Kuenen *Hist. Crit. Ond.* p. 165 ; Wellhausen *Die Composition...* p. 76.

ch. XX v. 25 ceux qui y voient la mention de lois et d'ordonnances prescrivant de la part de Jéhova le sacrifice de tous les premiers-nés. Toute la polémique du prophète au sujet des sacrifices humains proteste contre l'énormité que l'on veut porter à son compte ; et d'ailleurs, étant donnée la législation existante en fait et que le prophète-prêtre ne pouvait ignorer, il serait impossible de concevoir qu'il eût pu se forger des théories historiques comme celle qu'on lui impute malgré lui-même.

3° Dans la dissertation déjà citée plus haut (1), Kuenen constate avec nous que le prophète Ezéchiël, loin d'attribuer à Jéhova des lois prescrivant des sacrifices humains, suppose ou affirme partout que les coupables eux-mêmes, ne les offraient qu'aux faux dieux, notamment à Moloch. Kuenen n'en croit pas moins, comme nous l'avons dit, qu'au ch. XX v. 26, Ezéchiël, parlant d'ordonnances « moins bonnes » données par Jéhova à son peuple, avait réellement en vue la loi d'*Exode* XIII 12 ss. dans toute son intégrité. « Nous comprendrons qu'il ait qualifié cette loi comme il fait, ainsi s'exprime Kuenen,.... si nous supposons que les adorateurs de Molech s'en servaient pour la justification de leurs sacrifices. Le droit que Jahveh se réservait sur tous les premiers-nés sans distinction, devait confirmer les Molochistes (qui, notons-le bien, n'en pratiquaient pas moins le culte de Jahveh), dans leur idée qu'ils agissaient bien en immolant leurs enfants, — bien entendu en certaines circonstances extraordinaires, car chez eux non plus cela n'était pas de règle. Ils peuvent même en avoir appelé au commandement de Jahveh ; ils peuvent avoir considéré le précepte touchant le rachat du premier-né comme une simple dispense ou un adoucissement illicite. Supposez qu'il en ait été ainsi ; remarquez en même temps qu'Ezéchiël déteste les sacrifices d'enfants ; remarquez qu'il est partisan, comme tout Israélite pieux, du prédestinatianisme, de sorte qu'il doit présenter les conséquences et même l'abus de la loi comme voulus et visés (2)

(1) *Critische bijdragen*, enz. p. 70.
(2) gewild en bedoeld....

par Jahveh : ne devient-il pas alors extrêmement naturel qu'il envisage et apprécie la loi en question comme il le fait au ch. XX vv. 25, 26 ? » (1).

C'est là une explication insoutenable. 1° Rien ne nous autorise à dire que d'après Ezéchiël, Jéhova ait pu porter des lois dont il aurait positivement voulu l'abus ; 2° le prophète ne pouvait en aucun cas considérer la loi d'Ex. XIII 12 ss. comme prêtant par elle-même à l'abus en question, puisqu'elle prescrivait formellement le rachat du premier-né. Quand même, par impossible, Ezéchiël y aurait supposé de la part de Jéhova une intention hostile au peuple, la loi telle qu'elle était n'en était pas moins à l'abri de toute critique, et Ezéchiël n'aurait pu que constater que Jéhova s'y prenait mal pour arriver à ses fins, s'il voulait par une loi de ce genre amener les Israélites à offrir leurs enfants. Pour se livrer à leurs orgies criminelles, les coupables devaient *transgresser* le commandement divin, et non pas simplement *en abuser*. 3° Quant à l'usage que les Molochistes auraient fait de notre loi, la loi elle-même encore une fois, n'y était pour rien. Ce n'était pas elle qui les autorisait à voir dans le précepte touchant le rachat du premier-né, une simple dispense ou même « un adoucissement illicite » ! Peut-on concevoir qu'Ezéchiël en serait venu à qualifier les ordonnances de Jéhova comme n'étant « pas bonnes », parce qu'il aurait plu aux impies qu'il combattait d'y mettre le contraire de ce qu'elles prescrivent formellement ? Alors même qu'il aurait pu envisager leur conduite rebelle comme directement voulue par le Dieu qu'elle offensait, il n'aurait pu s'empêcher, pour mieux justifier ses reproches, de mettre en lumière le côté bienfaisant du précepte divin. 4° Enfin la supposition même dont Kuenen fait son point de départ ne soutient pas l'examen un seul instant. Il n'est pas croyable que les adorateurs de Moloch aient cherché dans la loi d'Ex. XIII 12 la justification de leur conduite (2). La loi disait : *tu donneras*

(1) l. c. p. 71 s.

(2) Remarquons qu'ils n'auraient pu faire de cette loi l'usage que Kuenen leur attribue, sans que les sacrifices d'enfants fussent « *de règle* » chez eux.

tout premier-né à Jéhova, ce que les contemporains d'Ezéchiël auraient essayé d'expliquer en ce sens qu'ils devaient donner leurs premiers-nés au dieu cananéen *Moloch*. La loi ajoutait : *le premier-né de l'homme sera racheté*, et ce précepte n'aurait été à leurs yeux qu'un « adoucissement illicite ». On ne s'imagine pas un pareil degré d'ineptie. Il est évident que pour traiter notre loi de cette façon, ces interprètes-là devaient commencer par en avoir un très médiocre souci.

4° Ed. König suppose que « l'offrande de tout premier-né » au v. 26 est sans aucun doute en rapport direct avec les « lois non bonnes » dont Ezéchiël parle au verset précédent, et que le prophète la mentionne précisément comme un effet de ces lois. Mais à la différence des auteurs entendus précédemment, il estime qu'Ezéchiël n'a pas eu la moindre idée qu'on pourrait voir dans ses paroles une allusion aux sacrifices d'enfants. Le prophète déclare en toute occasion que ces sacrifices ne s'offraient qu'aux faux dieux ; il n'a donc pu croire que Jéhova en eût jamais fait une obligation pour le peuple. Il doit avoir en vue des offrandes répréhensibles d'un autre genre quand il dit que Jéhova, donnant aux Israélites des lois qui n'étaient pas bonnes, *les souilla*, c'est-à-dire *permit qu'ils se souillassent, dans leurs dons, tandis qu'ils offraient tout premier-né*.... La seule explication possible, dit König, c'est qu'Ezéchiël veut parler de l'impureté, de la faute qui se contractaient par l'offrande de *tous les animaux premiers-nés indistinctement*, sans souci des prescriptions qui réglaient la différence entre animaux purs et animaux impurs. L'auteur signale une plainte analogue chez Osée IX 4 et Malachie I 12-14. — Il ajoute en note que la loi visée par Ezéchiël, est probablement celle d'Ex. XIII 2, où il est dit : « Tu me sanctifieras (= tu me réserveras, tu me donneras) tout premier-né parmi le peuple d'Israël ; tant pour l'homme que pour les animaux, le premier-né est à moi ». Ce précepte est qualifié comme « moins bon » par Ezéchiël, parce que les termes dans lesquels il est conçu n'établissent aucune distinction entre animaux purs et impurs, et pouvaient ainsi prêter à des abus

en amenant les Israélites à offrir à leur Dieu même les animaux impurs (1).

Si l'on admet les données supposées par König, à savoir l'existence de l'abus mentionné (2) et surtout le rapport réel entre un pareil abus et quelque précepte relatif à la consécration des premiers-nés, auquel on aurait donné une interprétation peu respectueuse envers Jéhova, on pourra trouver l'explication assez ingénieuse, quoique recherchée. Dire qu'au sens d'Ezéchiël, Jéhova aurait voulu par des lois comme celle d'Ex. XIII 2 mettre son peuple à l'épreuve et voir si la crainte et le respect de Dieu n'auraient pas suffi à lui suggérer l'idée que seuls les animaux purs devaient être directement offerts, les autres rachetés (3), cela nous semble franchement d'une subtilité excessive. Ezéchiël n'aurait-il pas songé que si Jéhova avait eu ces intentions secrètes, il aurait dû s'abstenir de préciser lui-même sa volonté et ses exigences comme il le fait souvent ailleurs ? Au reste s'il est une prescription rituelle, un usage, que les Israélites, au témoignage de l'histoire et de toute la littérature biblique, ont toujours respecté, c'est celui qui leur défendait d'offrir en sacrifice des animaux d'espèce impure. Ils ne semblent jamais à cet égard s'être mépris sur le sens de la loi d'Ex. XIII 2.

Mais une raison plus grave nous empêche de nous rallier à l'explication de König. Il est certain, vu le contexte, vu les termes mêmes dont Ezéchiël se sert aux vv. 25, 26, qu'il s'agit en cet endroit, non point d'une épreuve à laquelle Jéhova aurait soumis son peuple, mais d'un châtiment qu'il lui a infligé, et d'un châtiment terrible : « *afin de les frapper de stupeur, afin qu'ils reconnussent que moi je suis Jéhova* » ! Ni la prétendue équivoque, dans tous les cas passablement inoffensive, d'une loi comme celle d'Ex. XIII 2, ni l'abus supposé auquel cette équivoque aurait donné lieu, n'eussent été de nature à frapper

(1) *Hauptprobleme der altirsaël. Religionsgeschichte*, p. 77 s.
(2) Aux endroits indiqués d'Osée et de Malachie il ne s'agit pas précisément d'offrandes d'animaux impurs.
(3) König l. c., p. 78 (note).

les Israélites de stupeur. Il ne s'agit point ici de l'appréciation qu'Ezéchiël aurait pu porter, à son point de vue, sur des choses d'ordre rituel ; nous admettons volontiers qu'il lui aurait été très naturel d'y attacher une grande importance. Mais pour le prophète lui-même il s'agissait du peuple et de l'impression produite sur le peuple par les châtiments divins. Or Ezéchiël ne pouvait croire que la loi d'Ex. XIII 2 avec les conséquences que König lui attribue, eût été pour le peuple d'Israël un châtiment bien dur.

5° Baethgen émet l'avis qu'Ezéchiël au v. 26 veut parler des sacrifices d'enfants offerts *à Moloch* (1) ; mais il ne nous apprend pas quel serait, d'après lui, le rapport où se trouvent avec ces sacrifices « les lois qui n'étaient pas bonnes et les ordonnances qui ne donnaient point la vie » portées par Jéhova dans le désert. — Dans une dissertation consacrée à l'examen de la théorie de Oort (2), le dr. van Herwerden proposait de traduire au v. 26 :.... *je les ai souillés* (= je les ai déclaré souillés) *dans leurs dons*, parce qu'*ils offraient tout premier-né* ; « Jéhova, ajoute l'auteur, dit donc simplement qu'il déclara les Israélites souillés dans les dons qu'ils lui présentaient, *parce qu'*en même temps ils sacrifiaient leurs premiers-nés aux faux dieux ». Cette interprétation, il faut le reconnaître, ne fait aucune violence à la partie du texte à laquelle elle se rapporte et elle est en parfaite harmonie avec la doctrine d'Ezéchiël. Il s'ensuivrait que « l'offrande des premiers-nés » dont il est fait mention au v. 26, ne serait plus dans aucun rapport de dépendance, soit directe, soit indirecte, vis-à-vis des « lois moins bonnes » du v. 25 ; l'offrande des premiers-nés serait présentée par Ezéchiël comme *la raison* de l'attitude ou de la conduite de Jéhova envers le peuple, et non pas comme *l'objet* ou *la conséquence*, abusive ou non, des lois qu'il lui aurait imposées.

Nous ne prétendons pas que cette interprétation soit inexacte. Mais on a le droit de demander quelles seraient donc ces

(1) *Beitraege zur Semitischen Religionsgeschichte*, p. 222.
(2) *Het menschenoffer in Israël* of : *behoorde het menschenoffer in Israël tot de godsvereering van Jehova ?* 1868.

lois et ces ordonnances qualifiées d'une manière si défavorable par Ezéchiël ? Quelle pouvait être leur nature ou leur objet ? Le dr. van Herwerden ne s'explique pas sur ce point essentiel.

6° Dans son commentaire sur Ezéchiël (1), le P. J. Knabenbauer, adoptant l'explication déjà proposée au 16e siècle par le savant Pradus, entend « les lois qui n'étaient pas bonnes et les ordonnances dans lesquelles le peuple ne trouverait point la vie », comme étant non pas des lois *divines* que Jéhova aurait lui-même portées pour les Israélites, mais des lois *humaines*, à savoir les lois des oppresseurs auxquels Jéhova livra son peuple en châtiment de son infidélité. Puis, « l'offrande de tout premier-né » par laquelle Jéhova souilla les Israélites, devrait se comprendre des sacrifices humains offerts aux faux dieux, en particulier à Moloch. « Dieu dit *je les ai souillés* ; il faut prendre cette parole en ce sens qu'en punition de leur idolâtrie il permit que les infidèles fussent souillés de ce crime atroce ». — On voit que le P. Knabenbauer rend parfaitement compte de la manière dont les lois et ordonnances sont appréciées au v. 25, sans leur donner comme objet les offrandes dont il est question au v. 26.

Seulement il nous semble difficile à admettre que les חקים ומשפטים du v. 25 puissent s'entendre précisément *des lois portées par les oppresseurs du peuple*. Jéhova dit d'une manière trop expresse que c'est *lui* qui *les donne au peuple* ; « les *préceptes* et les *ordonnances* » dont il parle émanent de lui-même. Les termes dont le prophète se sert pour les lui attribuer sont ceux qui sont en usage pour signifier une promulgation immédiate et directe ; *donner des lois et des institutions* ne signifie jamais *soumettre aux lois d'un pouvoir étranger*. Ainsi, du moment que l'on voit dans les חקים ומשפטים des lois proprement dites, il faudra les entendre d'une législation promulguée par Jéhova lui-même. — Que le prophète ait en vue une action directe de Jéhova sur le peuple, c'est ce qui résulte encore de la comparaison du verset 25 avec le v. 11

(1) *Commentarius in Ezechielem Prophetam*. Paris, Lethielleux 1890, p. 199.

dont il forme l'antithèse. Dans ce discours Jéhova rappelle aux Israélites la profonde ingratitude par laquelle ils n'ont jamais cessé de répondre à ses bienfaits. Il en fut ainsi depuis l'Egypte. Malgré les infidélités du peuple, Dieu lui donna dans le désert « *ses lois et ses ordonnances dans l'observation desquelles l'homme doit trouver la vie* » (v. 11, cfr. v. 21). Au lieu de s'y conformer, le peuple les viola et continua de les transgresser, malgré la longanimité que Jéhova lui témoignait « pour l'honneur de son nom. » C'est ainsi que nous arrivons au v. 25. Irrité de l'opiniâtre malice des Israélites, Dieu leur a donné cette fois « *des lois qui n'étaient pas bonnes et des ordonnances où ils ne trouveraient point la vie* » etc. La corrélation évidente dans laquelle se trouvent ces nouvelles mesures avec les bienfaisantes lois rappelées plus haut, nous oblige à rapporter directement à Jéhova, dans un cas comme dans l'autre, l'action dont le terme ou l'objet est signifié par les mots חקים ומשפטים *préceptes et ordonnances*. — D'ailleurs aux vv. 25, 26 il s'agit d'un traitement infligé au peuple dans le désert (v. 23, et 28 ss.) ; or dans le désert les Israélites ne furent point soumis aux lois d'un pouvoir étranger et oppresseur.

7° Le lecteur se rappellera que plus haut, en examinant le commentaire de Reuss sur notre passage, nous faisions remarquer que le système d'interprétation adopté par cet auteur n'aurait pas dû lui défendre d'appliquer *au culte de Moloch* les lois et les ordonnances dont parle Ezéchiël. Si les termes employés par le prophète ne visent point des préceptes, des commandements explicites, au sens rigoureux des mots, mais plutôt la conduite providentielle moyennant laquelle Jéhova, dirigeant tout par sa volonté souveraine, fait servir les crimes des hommes à leur propre châtiment, dès lors rien ne nous autorise à affirmer que le crime où le peuple d'Israël trouva sa punition dût consister précisément, d'après Ezéchiël, dans les sacrifices humains offerts *à Jéhova*. Cette affirmation se trouvant contredite à la fois par l'histoire et par Ezéchiël lui-même, ne serait-il pas plus rationnel de supposer que c'est aux sacrifices Molochistes que le prophète veut faire allusion ?

C'est en ce sens que le texte est interprêté par Allioli (1). La parole de Jéhova : *je leur ai donné des lois qui n'étaient pas bonnes*, etc., s'explique d'après Allioli de la manière suivante : c'est pourquoi je permis qu'ils adoptassent les institutions et usages païens, qui étaient pour eux un joug bien dur et qui, au lieu de la vie, leur apportaient la mort ; — je permis qu'ils offrissent leurs premiers-nés à Moloch et qu'ils se souillassent par ces offrandes, etc. — Pour le second membre, comme on le voit, le commentaire est identique à celui du P. Knabenbauer.

De toutes les explications que nous avons entendues, c'est celle-là qui nous plairait le mieux et nous avouons que nous avons été tenté de nous y rallier. Voici cependant les raisons qui nous en détournent. 1° Comme nous l'avons fait observer en parlant de l'opinion de Smend et de Stade, il est peu vraisemblable qu'Ezéchiël, dont l'opposition aux sacrifices humains s'exprime toujours en termes d'une énergie extrême, se fût contenté ici de qualifier avec tant de douceur des « institutions » quelconques qui les auraient eus pour objet ou pour effet ; il ne lui aurait pas suffi de dire que des « institutions » de ce genre n'étaient *pas bonnes*. 2° Suivant l'expression employée par Allioli lui-même, il n'aurait pu s'agir au sens d'Ezéchiël, que d'une *permission* de la part de Jéhova. On comprend en effet, et c'est une idée assez familière aux écrivains bibliques, que pour punir les pécheurs de leur résistance coupable à ses volontés, Jéhova les abandonne aux suites de leur perversité et en fasse ainsi, par les excès mêmes auxquels ils se livrent, les libres instruments de leur propre punition en même temps qu'un moyen de glorification pour la justice divine. Mais de là à conclure avec Reuss qu'Ezéchiël pût considérer les sacrifices humains comme un effet des *ordres* positifs de Jéhova, il y a très loin. Encore une fois le langage que tient le prophète au sujet de cet abus, la manière dont il nous le présente comme mettant le comble à la rébellion et à l'infidélité du peuple, sont

(1) *Der prophet Ezechiel* in h. l.

absolument incompatibles avec le jugement attribué au prophète ; nous avons suffisamment établi ce point-là dans les pages précédentes. — Or, d'autre part, il nous semble que le texte qu'il s'agit d'expliquer parle en effet formellement d'une action positive et directe de Jéhova. Allioli entend « les lois qui n'étaient pas bonnes et les institutions qui ne donnaient point la vie » *des lois et institutions païennes* que le peuple d'Israël aurait adoptées. Nous devons répéter à ce propos l'observation que nous avons faite sur le commentaire du P. Knabenbauer. L'expression *donner des lois* a, en hébreu comme en nos langues, une signification bien déterminée en vertu de laquelle les lois en question doivent être considérées comme émanant de celui qui les donne. D'après le texte d'Ezéchiël *les institutions païennes* dont parle Allioli, auraient donc été adoptées par le peuple hébreu en tant que celui-ci les aurait reçues de Jéhova lui-même et dès lors, relativement à l'objet de ces institutions, il s'agirait, semble-t-il, de toute autre chose que d'une permission divine. 3° Nous avons la plus grande peine à croire que *l'offrande de tout premier-né*, au v. 26, puisse se comprendre du sacrifice des premiers-nés de l'homme en l'honneur de Moloch. Il reste encore à démontrer que même les peuples les plus attachés au culte sanguinaire de cette divinité, aient poussé, à aucune époque, la barbarie jusqu'à lui immoler régulièrement tous les premiers-nés. Dans tous les cas les prophètes ne formulent jamais semblable accusation contre les Israélites infidèles. 4° Un coup-d'œil jeté sur le contexte montre aussitôt que la conduite de Jéhova décrite aux vv. 25, 26, nous est présentée non point comme la cause à un titre quelconque, mais comme la conséquence du culte idolâtrique pratiqué par le peuple. C'est *parce que* les Israélites n'avaient point observé ses préceptes, *parce qu'ils* avaient méprisé ses commandements, *parce qu'ils avaient tourné les yeux vers les idoles de leurs pères* (v. 24), que Jéhova de son côté leur donna des lois qui n'étaient pas bonnes, etc. Il n'est donc point probable qu'il s'agisse ici de lois ayant eu pour objet ou pour effet un culte illégitime.

Il résulte, croyons-nous, de l'examen qui précède qu'on ne peut arriver à une explication satisfaisante des paroles d'Ezéchiël, du moment qu'on veut y voir une allusion à des institutions législatives proprement dites.

Les vv. 25 et 26 forment l'épilogue de la partie du discours où Ezéchiël passe en revue les infidélités du peuple dans le désert et les châtiments que Jéhova lui infligea ou dont il le menaça, en retour de ses révoltes (v. 13-26). Ces deux versets ne pourraient-ils être considérés comme une dernière description sommaire de l'attitude que Jéhova se vit obligé de prendre, à plusieurs reprises, en face de la malice toujours croissante d'Israël ? L'idée qui s'y trouverait exprimée n'aurait en réalité rien de commun avec des mesures législatives ; il s'agirait simplement et en général *des châtiments* dont les coupables furent frappés. — Mais pourquoi, demandera-t-on, Ezéchiël aurait-il désigné comme il fait les traitements que Dieu fit subir aux Israélites ? Ne faut-il pas, pour justifier son langage, que la punition répondît par sa nature propre et spéciale à la signification habituelle des termes dont il se sert ? Nous sommes convaincu que l'on peut et qu'on doit rendre compte du langage tenu par Ezéchiël, d'une autre manière. Dans le passage que nous étudions Jéhova veut opposer, non sans une pointe d'amère ironie, la conduite nouvelle que les Israélites eux-mêmes se sont attirée de sa part, à celle qu'il avait suivie auparavant. Il avait commencé, malgré l'indignité du peuple, par lui donner sa loi, une loi bienfaisante autant que juste ; c'étaient là « les préceptes et les ordonnances dont l'observation devait être une source de vie » (v. 11). Le peuple n'en voulut pas. Au v. 24, immédiatement avant notre texte, Jéhova vient encore de rappeler l'ingratitude des Israélites rebelles ; il jura dans le désert de les châtier, de les disperser parmi les nations, de les répandre par tous les pays « parce qu'ils n'avaient point observé ses ordonnances et qu'ils avaient méprisé ses préceptes, parce qu'ils avaient violé ses sabbats et tourné leurs regards vers les idoles de leurs pères ». A cette coupable conduite Jéhova répond par celle qu'il suivit à son tour. « C'est pourquoi, dit-il, je leur a

donné des préceptes qui n'étaient pas bons, » etc. ; c'est-à-dire, puisqu'ils m'ont méprisé, moi et les lois bienfaisantes, les ordonnances pleines de vie que je leur avais données, j'ai changé d'attitude à leur égard, et au lieu de mes bienfaits, je leur prodigué mes châtiments. Ceux-ci étaient des « institutions » à leur manière, puisqu'ils étaient destinés à corriger le peuple, à le ramener au devoir. Mais c'est avant tout pour accentuer plus vivement *l'antithèse* entre les bienfaits d'autrefois et les châtiments qui les suivirent, que Jéhova désigne ironiquement ces derniers par des expressions rappelant ses bontés anciennes que le peuple a si indignement méprisées. — Nous trouvons un emploi analogue de la locution חקים ומשפטים *préceptes et ordonnances*, dans le même discours, au v. 18. Ici Jéhova engage les Israélites à ne pas suivre les exemples de leurs pères, et ces exemples, il les désigne par les mots *préceptes et ordonnances*, non pas qu'il s'agisse de lois proprement dites portées pour les pères ou par eux, mais uniquement *par antithèse avec les ordonnances et les lois* de Jéhova, que le peuple devra prendre pour règle, de préférence *à la conduite* de ses pères (v. 18, 19).

Il ne s'agit donc en aucune manière au v. 25 de lois ou de règlements concernant les premiers-nés soit des hommes soit des animaux, bien moins encore de lois prescrivant des sacrifices humains.

Quant au 26 et aux offrandes de premiers-nés dont il y est question, nous pensons que le prophète n'a point songé en particulier aux premiers-nés de l'homme ; nous pensons en outre qu'il n'a pas songé davantage d'une manière spéciale et déterminée à des sacrifices illégitimes, soit au point de vue des victimes offertes, soit au point de vue de la divinité qui aurait été l'objet du culte. Ezéchiël vise simplement le précepte général qui oblige le peuple d'Israël à réserver, à donner tous les premiers-nés à Jéhova et il est très vraisemblable, vu l'identité des termes employés, qu'il y a en effet dans ses paroles tout au moins une réminiscence de la loi d'*Exode* XIII 12. Ezéchiël exprime ici une idée qui se retrouve fréquemment chez les

prophètes, à savoir que le culte rendu à Jéhova dans des conditions contraires à ses exigences morales, est rejeté par lui et qu'au lieu de servir de titre à la faveur ou à la miséricorde divines, il est imputé aux coupables comme une souillure de plus.

C'est donc en général par les châtiments qu'il infligea aux Israélites, et en particulier par le dédain avec lequel il accueillit leurs offrandes, même celles qu'il avait exigées avec le plus d'insistance, celles qui concernaient les premiers-nés, que Jéhova répondit à leurs crimes, « afin de les frapper de stupeur, afin qu'ils reconnussent qu'il était Jéhova ! »

A. VAN HOONACKER.

LE FOU DE COUR EN EGYPTE.

I.

Les rois et les grands ont souvent admis dans leur intimité des gens grotesques (bouffons, nains, bossus, ou nègres), dont la laideur et la bassesse servaient de repoussoir à leur éclat et à leur élévation. C'est là une coutume presque aussi vieille que le monde. Si Madame Du Barry avait son petit noir, Zamore, et si, d'après les lettres de la marquise de Villars, vers 1679, il y avait encore « deux nains qui soutenaient toujours la conversation à la collation de la reine d'Espagne », nous voyons de même en Egypte, cinq mille ans plus tôt, des nains remplir l'office de bouffons à la cour, sous l'ancien Empire.

Les nains de ce genre se nommaient alors *Tenka*, forme allongée de *teka*, mot qui a tantôt l'oreille (1), tantôt l'œil (2) pour déterminatif, avec le sens fondamental d'écouter ou de regarder attentivement. On lit au papyrus Anastasi IV (3) : *ton cœur palpite comme un oiseau, ton oreille est dressée* (tnerka), *tu es comme un âne qui reçoit des coups*. L'oreille dressée indique l'esprit vigilant, de sorte que le nom du nain équivaut à celui de l'Eveillé des contes européens, ou à celui de Mohammed l'Avisé des contes arabes.

Le nain avait tout un titre, comme un dignitaire : *le Tenka, délices du dieu et joie du cœur du dieu*, c.-à.-d. du roi, *ab-u neter sekhem ab en neter* (4) ; (on remarquera que le mot *ab-u* (5),

(1) Lepsius, Denkmaeler, II, pl. 147-8.
(2) Pyramide d'Unas, l. 541 ; cf. Denkmaeler, IV, pl. 83, b.
(3) P. 2, l. 5 ; cf. F. Petrie, A Season in Egypt, pl. 21. 5.
(4) Pyramide de Menra, l. 573, et pyramide de Pepi I, l. 401.
(5) Cf. Simeone Levi, Vocabulario, I, p. 33 et 39.

est au pluriel). Cette espèce de protocole figure aux pyramides royales, où la cour divine est assimilée à la cour pharaonique, et où l'élu se dit le *tenka* de l'autre monde, en d'autres termes, le favori des dieux.

Les mêmes titres, avec celui de *snedjem ab* ou *délectation du cœur*, sont donnés au véritable bouffon dans le vieux texte historique publié par M. Schiaparelli d'après une tombe d'Assouan (1).

Le propriétaire de la tombe, un gouverneur du Sud nommé Herkhuf, de la sixième dynastie, fut envoyé pour ouvrir une route vers le pays d'Amam, contrée qui ne paraît que deux fois dans les textes, sous l'ancien Empire seulement (2), et qu'on peut assimiler avec vraisemblance au district nègre de Maam, consacré sous le nouvel Empire à l'un des quatre Horus nubiens, celui d'Anibe (3).

Herkhuf, qui eut à soutenir les indigènes d'Amam contre des Tamehu ou Berbères, et qui convertit ces derniers à la religion égyptienne, ramena de ses expéditions des richesses considérables, ainsi qu'un Tenka de la région des Bienheureux. C'est le Haut Nil qui est ainsi qualifié, soit à cause de son éloignement de l'Egypte d'où émigraient les âmes, soit à cause du teint noir de ses habitants, car l'ombre des morts égyptiens était censée noire, croyance inverse de celle des Nègres qui regardent aujourd'hui les blancs comme des fantômes.

Il est à noter que les Egyptiens donnaient un même nom, *Kens*, à l'autre monde et à l'Ouadi Kénous, partie de la Nubie avoisinant l'Egypte : le côté de l'île de Bigheh qui regarde Philæ s'appelle aussi Konosso, indice que l'emplacement de l'Abaton consacré au dieu des morts, ou Osiris, doit être cherché de ce côté.

Le zèle de Herkhuf plut au roi, qui remercia son sujet par un rescrit gravé dans la tombe du personnage ; le souverain s'étend surtout dans cette sorte de certificat sur le plaisir que lui fit le nain.

(1) Una tomba egiziana inedita della VIa dinastia.
(2) id. p. 25.
(3) Denkmaeler, III, pl. 229 ; cf. Champollion, Notices, I, p. 478.

Tu as ramené un Tenka, délices du dieu, du pays des Bienheureux, pareil au Tenka que ramena le chancelier divin Urtattu, de Punt, au temps du roi Assa (cinquième dynastie), *et il t'est dit de la part de Sa Majesté : jamais aucun autre n'en a ramené un pareil à lui à Amam, auparavant.*

Plus loin, le roi décrit quelques-uns des tours favoris de son nain : *Tu as ramené ce Tenka, tu l'as ramené du pays des Bienheureux, vivant, en bonne santé, pour être les délices du dieu, pour être la joie du cœur et la délectation du cœur* (snediem ab) *du roi Neferkara, qu'il vive à jamais ! Si quelqu'un descendait pour se tenir en barque, faisant comme des gens heurtés qui se seraient trouvés derrière lui en son lieu de la barque, il tombait dans l'eau* (1) ; *si quelqu'un se couchait dans l'obscurité, faisant derrière lui l'homme venu pour se coucher dans son lit, il s'y installait vite dans l'obscurité. Sa Majesté aima voir le Tenka plus que les apports et les raretés de Punt. Quand tu arrivas dans ton pays, au palais, tu présentas ce Tenka, vivant, en bonne santé, et Ma Majesté fera pour toi plus qu'il n'a été fait pour le chancelier divin du Bélier, Urtattu, au temps du roi Assa, en raison de mon désir de voir le Tenka* (2).

Dans ce texte le nom du Tenka est déterminé par l'hiéroglyphe de l'oreille et par celui du nain ; aux pyramides royales, il a pour déterminatif soit un point noir (3), sans doute ici la prunelle de l'œil, soit une tête avec deux bras (4) ; ses titres de *délices* et de *plaisir du dieu* sont de plus accompagnés, au tombeau de Herkhuf, par l'homme qui danse, hiéroglyphe de la joie, mais le déterminatif précis de la tête avec les bras montre que la caractéristique du nain était moins la danse que la gesticulation. Ce n'était pas un danseur attitré. M. Schiaparelli voit un ethnique dans son nom de Tenka, que rien ne désigne comme étranger et qui aurait, dans ce cas, été égyptianisé depuis longtemps, c.-à.-d. confondu avec un radical de la langue.

(1) Cf. Pyramide de Pepi I, l. 400, et pyramide de Merenra, l. 572.
(2) Una tomba egiziana inedita, p. 20 à 22.
(3) Pyramide de Pepi I, l. 401 ; cf. Pyramide de Teta, l. 241, 275, 337, etc.
(4) Pyramide de Merenra, l. 573.

Les Tenka de l'ancien Empire ne sont pas les seuls bouffons de l'entourage royal que l'on connaisse par les monuments : il y a, par exemple, deux nains aux jambes difformes dans le cortège efféminé de Khunaten (1), mais leurs portraits ne sont accompagnés là d'aucune qualification.

II.

Les grands possédaient aussi des bouffons à leur cour. Une bossue et un nain figurent parmi la domesticité du surintendant des travaux Semnefer, à la quatrième dynastie (2). Au mastaba de Tebhen, qui est de la même époque, un nain suit des chanteurs et des chanteuses (3). Au tombeau de Sabou, contemporain du roi Teta, un nain conduit un bœuf en laisse (4). Khéti, de la douzième dynastie, avait deux nains, l'un aux pieds en dedans, le *djenb*, l'autre « court, gros et tortu (5), » le *nemma*, (mot qui s'écrit aussi *nemal*, *nemm*, et *nem*). Le nom de *nemma* est donné aux deux farceurs, coiffés de roseaux, qui égaient la pompe funèbre de Rekhmara rendant visite au temple d'Abydos, à la dix-huitième dynastie (6) ; un cortège analogue existe dans une tombe d'El-Kab (7), avec les bouffons ; et, à Beni-Hassan, trois baladines ont le bonnet de roseaux de ces personnages, le bonnet à jour, comme l'appelait Champollion (8).

Le Nemma avait, comme le Tenka, un rôle mythique. Au papyrus magique Harris (9), un passage relatif aux transformations d'Osiris, nain, colonne, momie, lion, phénix, singe et vieillard, débute ainsi : *O ce nemma du ciel ! O nemma à la*

(1) Denkmaeler, III, pl. 91, a.
(2) Id., II, pl. 27.
(3) Id., II, pl. 36, c.
(4) Mariette, Catalogue du Musée de Boulaq, 3e édition, p. 290.
(5) Champollion, Notices, II, p. 353.
(6) Virey, le Tombeau de Rekhmara, pl. 26 ; cf. pl. 21.
(7) Denkmaeler, III, pl. 11, e.
(8) Wilkinson, Manners and Customs of the ancient Egyptians, édition Birch, II, p. 54, et Champollion, Notices, I, p. 493.
(9) Pl. 8, l. 9 à 11.

tête longue, à l'échine haute, aux jambes torses ! O grand pilier qui commences au ciel et à l'enfer ! O maître du grand corps qui repose à Héliopolis ! Un chapitre assez récent du Todtenbuch, le 163[e], montre la déesse du feu Sekhet-Bast, (à laquelle il donne différents noms nubiens) (1), entre deux Nemma nains et bicéphales, qui ont la couronne et le fouet du dieu Khem : le texte dit que le dieu à l'âme unique est *les deux petits Nemma, les jumeaux de l'âme* (2). Cette complexité d'attributs rattache le Nemma aux dieux panthées, notamment à ceux du phylactère d'Horus sur les crocodiles, Ptah embryon ou patèque, et Bès.

Bès, *qui existait en Egypte dès l'ancien Empire*, et qu'on trouve un peu partout dans la haute antiquité, était déjà, grâce à son symbolisme initial, une sorte de nain bouffon. Venu des pays du Soleil, laid comme Vulcain, dévorateur d'enfants comme Moloch, et gardien du foyer comme Vesta, il paraît bien n'être qu'une personnification de l'animal agité qu'on voyait dans le feu (3), dont il porte l'un des noms, Bès, comme la déesse Bast. Aussi, véritable gnome ou salamandre, est-il trapu, difforme, barbu, bestial, belliqueux, danseur, musicien, grimacier, malpropre, vêtu d'une peau, coiffé d'une aigrette, etc., et peut-être faut-il expliquer de même le Ptah ou Héphaistos patèque. Bès correspondrait donc à l'Agni védique, l'embryon grandissant dont les flammes, personnages « chevelus qui dansent ensemble », sont représentées de la manière suivante dans l'Atharva-Véda : « qu'elles s'élancent ensemble, elles qui luttent et frappent ce qui les entoure,... elles qui, les cheveux épars, bruyantes, sont, ô Arbudi, au sein de ton homme frappé et rongé par elles » (le soma) (4).

La mention du Tenka dans les formules religieuses montre que les fous de cour ont pu exister à une époque voisine des débuts de l'histoire, d'autant que les plus anciens pharaons

(1) Cf. Denkmaeler, V, pl. 16, Stèle de Dongola.
(2) L. 9 à 11 ; cf. ch. 17, l. 44.
(3) Hérodote, III, 16 ; cf. Husson, La chaîne traditionnelle, p. 129.
(4) P. Regnaud, l'Atharva-Véda et la méthode d'interprétation de M. Bloomfield, p. 39 et 45.

connus aimaient fort les distractions de tout genre. Ce n'est pas seulement l'Amasis saïte qui a laissé le renom d'un bon vivant, le Mycérinus de la quatrième dynastie passait encore chez les Grecs pour grand buveur ; le roi Chéops se plaisait, d'après le papyrus Westcar, à entendre des contes, comme Haroun al-Raschid ; enfin, les pharaons des cinquième et sixième dynasties semblent avoir recherché tout particulièrement les nains ou Tenka des pays étrangers, sans préjudice des autres sources d'amusement. La jovialité du roi Assa, entre autres, n'est pas sans avoir laissé quelques traces.

Deux grands personnages de son temps, dont les mastabas portent les numéros 26 et 27 aux Denkmaeler de Lepsius, avaient pour nom un des titres du bouffon de cour, *Snedjem ab*, et il subsiste quelques fragments significatifs d'une inscription relative à celui qu'on surnommait Anta : dans une partie du texte, Anta se vantait, en jouant sur son nom, d'avoir été le *Snedjem ab* d'Assa (7) ; dans une autre partie, il rapportait une conversation qui semble défrayée par un ou plusieurs calembourgs sur le mot *mer*, et au cours de laquelle le roi dit à son interlocuteur : *il y a l'amour d'un fils dans cette remarquable parole de toi* (8).

C'était un grand mérite pour un courtisan que d'amuser le pharaon, aux heures où, fatigué de l'étiquette et du gouvernement, il se délassait dans la partie la plus retirée de son palais, au milieu des danses, des chants, des jeux, des festins et des joyeuses conversations. Plus d'un dignitaire se vante d'avoir su dissiper l'ennui de son maître (6), ou, pour employer les expressions du célèbre Aménophis, fils de Paapios, d'avoir *délecté son cœur* (snedjem ab) *au jour des soucis* (4). On s'explique par là le succès des nains à la vieille cour pharaonique, notamment la brillante carrière de ce nabot dolichocéphale de la sixième dynastie, Numhotep, qui fut un grand seigneur et qui eut à Sakkarah « une des plus belles tombes de la nécropole (5). »

(1) Denkmaeler, II, pl. 76, d. (2) Id. pl. 76, f.
(3) Cf. Recueil de Travaux, X, p. 145.
(4) J. de Rougé, Inscriptions hiéroglyphiques, I, pl. 24, l. 8.
(5) Perrot et Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité, I, p. 664-5.

III.

Le fait que les Tenka venaient de la région des Mânes et de Punt, c.-à-d. du monde méridional, remet invinciblement en mémoire les Pygmées (1), que le nom de Tenka soit ou ne soit pas d'origine exotique.

Les nains qui peuplent la grande forêt équatoriale de l'Afrique étaient, en effet, bien connus des anciens. Il y en avait jadis jusque aux Syrtes, s'il faut prendre au sérieux ce qu'on disait des Psylles (2) ou puces humaines, (de ψιλός, petit) ; il y en avait au Sud-Ouest du Sahara, où les explorateurs Nasamons dont parle Hérodote (3) furent capturés par de petits hommes noirs ; il y en avait dans toute l'Ethiopie d'après Strabon (4), et dans le voisinage des grands lacs d'après Aristote (5). Aussi les Egyptiens, qui furent plus que personne en contact direct avec les peuplades africaines, n'ont-il pu manquer de rencontrer les Pygmées.

A première vue, les Tenka rappellent une tribu qui occupait les Oàsis sous les Ramessides, celle des Tektana (6) ou Tekaten, dont le nom était rattaché par ses déterminatifs hiéroglyphiques à la racine *teka*, malgré la terminaison *tana* qui semble le suffixe du pluriel berbère en *ten*. On ne saurait guère, sur un tel indice, assimiler aux Psylles ou aux Pygmées les Tektana, qui auraient pu en tous cas parler la langue des Berbères sans appartenir à leur race, mais les Pygmées sont mentionnés directement dans une inscription de Karnak. Là ce n'est pas leur nom, c'est leur figure même qui les désigne, (comme dans une allusion de la stèle Metternich (7) au *gros nain qui parcourt la terre de nuit*, sorte de Lémure) ; le texte thébain est ainsi conçu : *les nains des contrées du Sud arrivent avec le tribut à la porte du palais* (8).

Voilà bien le pays des Tenka et la patrie de Bès, qui venait de Ta-neter (9), variante de Punt (10), deux noms désignant

(1) Schiaparelli. Una tomba egiziana, p. 30-4. — (2) Hérodote, II, 173, Nonnus, Dionysiaques, XIII, vers 391-2 ; etc. — (3) II, 32 et 33. — (4) XVII, 1, 1 ; cf. XVI, 4, 12, et Diodore, III, 28. — (5) Histoire des animaux, VIII, 2. — (6) Papyrus Anastasi IV, pl 10 et 11, passim. — (7) L. 223. — (8) Duemichen, Geographische Inschriften, pl. 31, et Geschichte des alten Aegyptens, p. 7. — (9) Denkmaeler, IV, pl. 65, b. — (10) Cf. Dendérah, III, pl. 7, b.

l'Ethiopie des auteurs classiques. Plusieurs autres indices confirment la réalité d'un très ancien habitat méridional des nains, en accentuant la ressemblance, déjà signalée plus haut, entre le bouffon égyptien et les Bès éthiopien, ce personnage grotesque qui fut à la fois le Karakouch et le Pygmée des vieux temps. Ammon-Bès, par exemple (1), portait le bonnet de roseaux des Nemma ou des farceurs qui, sous le moyen Empire au moins, avaient des masques imitant le rictus de Bès (2).

L'assimilation de Bès et du nain apparaîtra encore, si l'on compare le passage des pyramides relatif au Tenka avec un titre d'Horus, dieu qui était un Bès dans le nome arabique (3). *O pilote*, lit-on dans la pyramide de Merenra, *matelot, passeur, batelier des Champs Elysées, Merenra est le passeur vers le ciel et vers la terre, Merenra est le passeur vers cette île* (aa) *de la terre : il nage et il arrive vers elle. Celui qui est sur les genoux de Nut, Merenra, est le Tenka, délices du dieu, joie du cœur du dieu, en présence des gens de sa grande maison. — Ce que tu entends dans les salles, tu l'entends* (aussi) *sur les chemins, en ce jour où l'on t'appelle pour écouter les ordres. Les deux chefs de la maison du dieu grand appellent Merenra ; il est sain et fort ; Merenra vogue vers la campagne, beau séjour du dieu grand, il accomplit en elle les rites, parmi les fidèles, il désigne ceux-ci pour les offrandes, il les indique pour les oiseaux de fête* (à recevoir) ; *Merenra est Horus ; il désigne, Merenra, pour les offrandes, il indique pour les oiseaux.* (4) Le titre d'Horus, qu'on trouve à Dendérah, est simplement : *Horus sur les genoux de sa mère, Bès, fils d'Aa-nent* (5). Dans les deux textes, il s'agit d'un enfant au giron de sa mère, ou au giron de Nut, l'une des déesses mères ; l'enfant, peut-être ici l'étoile du matin, qui venait de Punt (6), est Horus qui nage vers l'*aa* terrestre, c.-à-d. vers l'île de la lumière, et qui naît de cette oasis *(Aa-nent)* ; enfin, le même personnage est d'une part le Tenka et de l'autre Bès.

Ainsi le nain Bès et le nain Tenka avaient un même rôle,

(1) Wilkinson, Ancient Egyptians, édition Birch, III, p. 13. — (2) F. Petrie, Kahun, Gurob and Hawara, p. 30. — (3) Naville, Goschen, pl. 2, 3 et 5.

(4) Merenra, l. 570-9, et Pepi I, l. 398-404. — (5) Dendérah, I, pl. 27-8. — (6) Naville, Textes relatifs au mythe d'Horus, pl. 19, l. 5 et 6.

comme une même patrie, et cette patrie était le Sud, pays des lilliputiens négroïdes, les Pygmées, dont nos voyageurs signalent encore aujourd'hui l'agilité et la malice (1). De pareilles qualités séduisaient assez les vieux pharaons pour que leur *lutin*, comparé à un enfant sur les genoux maternels, prît part même comme ordonnateur aux fêtes les plus intimes, dans *la campagne, beau séjour du dieu grand*, rapporte le texte des pyramides, d'où il ressort aussi que les Egyptiens appréciaient les les beautés de la nature autant que les charmes de la société : *eh bien*, dit à ce propos, aux contes du papyrus Westcar (2), un scribe du roi Snefru en présence du pharaon qui cherchait un lieu de *rafraîchissement*, ou de distraction, *que ta Majesté aille au lac royal, qu'elle fasse monter une barque par toutes les jeunes belles de son palais, et le cœur de ta Majesté se rafraîchira à regarder leurs passages, passant en amont et en aval ; tu regarderas les beaux massifs de ton lac, tu regarderas ses paysages et ses beaux points de vue, et ton cœur se rafraîchira de la sorte.*

Nota. — Le présent mémoire venait d'être déposé, lorsque le Journal égyptologique de Berlin a publié un article de M. Erman signalant la mention du Tenka aux pyramides, (XXX, p. 78, Zu den Inschriften des Her-Khuf) : la même remarque, faite ici, n'est donc pas empruntée au travail de M. Erman, à qui la priorité revient d'ailleurs de plein droit.

E. Lefébure.

---

(1) Schweinfurth, Au cœur de l'Afrique, II, ch. 16, et Stanley, Dans les ténèbres de l'Afrique, II, ch. 22 et 23. — (2) Pl. 5, l. 1-7.

LE

BĀITĀL PACCĪSĪ

CONTES HINDIS.

II.

Le vêtâla dit : « O roi ! il y avait une ville nommée Ujjayinî (1), dont le roi était Mahâbala (2). Haridâsa (3) était le nom de son messager, qui avait une fille nommée Mahâdêvî (4). Elle était fort belle, et, quand elle fut propre au mariage, son père se dit en lui-même : « Je vais chercher un mari pour le lui donner en mariage : puissé-je bien choisir ! » Cette fille lui dit un jour : « O père ! veuillez me donner (en mariage) à celui qui possédera toutes les qualités » « Je te donnerai en mariage, dit le père, à celui qui connaîtra toutes les sciences. »

Ce roi appela un jour Haridâsa et lui dit : « Dans la contrée du Sud (5) est un roi nommé Haricand (6) ; allez auprès de lui de ma part, et demandez-lui s'il est heureux et prospère ; et revenez, quand vous aurez pris connaissance de sa prospérité et de son bonheur. » D'après cet ordre de son maître, le mes-

(1) *Ujjayinî*, la ville d'Oujein dans le Malava. C'est le nom de l'ancienne capitale de Vikramâditya. Ce nom veut dire : ville de la victoire (Skr.-ujjaya-victoire).

(2) *Mahabala*. Skr. très fort, très puissant. Dans la 25e histoire il y a un roi du même nom.

(3) *Haridāsa*. Skr. serviteur de Vishṇu.

(4) *Mahādēvī*. Skr. la grande déesse. Nom de la déesse Durgâ, épouse de Çiva, qui lui-même porte le nom de *mahādēva*, le grand dieu.

(5) *dakshiṇ disā mēm* — *Dakshiṇa* (Skr.) qui est à droite, et par ext. du midi, car les hindous se tournaient toujours vers le soleil levant ; par ext. la contrée du sud, le Dekkan.

(6) *Haricand*. Skr. *Hariçcandra*, nom du 28e roi solaire.

sager part, et quelques jours après il arrive auprès de ce prince du Sud, auquel il fait connaître le message ; et depuis il ne quitta plus ce prince.

Enfin un jour celui-ci dit à Haridâsa : « Est-ce aujourd'hui le commencement du Kaliyug (1) ou non ? » Alors, en joignant les mains, (le serviteur) s'écrie : « ô grand roi ! le temps présent est bien celui de Kali ; car dans le monde le péché augmente et la vertu diminue ; les gens ont à la bouche des paroles tendres et gardent la fausseté dans leur cœur (2) ; le sentiment du devoir s'en va, pendant que s'accroît le péché ; la terre commence à donner rarement des fruits ; le roi commence à prendre le bâton ; le brâhmane est plein de cupidité ; les femmes ont abandonné toute pudeur ; le fils ne respecte plus l'ordre de son père ; le frère ne se confie plus à son frère ; de la part des amis il n'y a plus du tout d'amitié ; chez les maîtres il n'y a plus de sincérité ; les serviteurs n'aiment plus à servir ; enfin tout ce qui peut être indigne (3) est venu se montrer à nos regards (sur la terre). »

Quand Haridâsa eut fini de parler, le roi se leva et rentra dans son palais ; ensuite le messager partit et rentra dans sa demeure. Celui-ci venait de s'asseoir, quand au même instant arriva auprès de lui le fils d'un brâhmane, qui commença par lui dire : « Je suis venu pour te demander quelque chose. » « Que veux-tu me demander ? », dit Haridâsa. « Donne-moi ta fille », répond le jeune homme. « A l'homme, en qui existeront toutes les qualités, je donnerai ma fille », dit le père. « Je connais toutes les sciences », dit le jeune homme. « Montre-moi

(1) Le texte porte : *kalajug*. Dans la 13e histoire (note 12) il est aussi question du *kaliyuga*. V. pour ces 2 passages d'une histoire différente le *Svarga-Rohan* (trad. Garcin de Tassy), où le poète s'exprime à peu prés dans les mêmes termes.

(2) Dans leur sein, leur ventre *pēt mēm*.

(3) Indigne : *nālā*, *ik*- *nā* est le préfixe négatif persan. Voici d'ailleurs la phrase entière qui présente quelques difficultés : *āur jitnī nālāyḳ bātem thīm vē sab naẓar ātī hāim*, et autant des choses indignes étaient (autant) toutes ces choses sont venant sous la vue. A propos du mot *nālāyḳ* nous ferons observer que nous écrivons ainsi d'aprés notre texte qui est en caracteres dévanagaris, tandis que plus haut nous avons écrit *nālā*, *ik* qui est la forme sémitique.

quelques unes de tes sciences, dit le père ; alors je saurai avec certitude que tu possèdes la science. » Le jeune brâhmane parle en ces termes : « Moi, j'ai fabriqué un char, dont la propriété est de vous faire arriver dans un instant à l'endroit où vous avez manifesté le désir d'aller. » Haridâsa lui répond : « Au matin prenez votre char, et veuillez venir auprès de moi. » A l'aube, le jeune brâhmane vient sur son char trouver Haridâsa, et tous les deux partent pour la ville d'Ujjayinî.

Ils arrivent (à cette ville). Mais, avant leur départ, le fils d'un autre brâhmane était venu trouver le fils aîné d'Haridâsa et lui avait dit : « Donnez-moi votre sœur. » (1) Le fils aîné avait ainsi (répondu à cette demande) : « Je la donnerai à celui qui connaîtra toutes les sciences. » Le fils du brâhmane dit aussitôt : « Je connais toutes les sciences. » « C'est toi-même qui l'aura », avait dit le fils aîné.

Enfin le fils d'un autre brâhmane était venu dire à la mère de la jeune Mahâdêvî : « Donnez-moi votre fille. » La mère avait fait cette réponse : « Ma fille sera à celui qui connaîtra toutes les sciences. » « Je connais, avait dit aussitôt le fils de ce brâhmane, la science complète des armes (2), et ma flèche a percé (le but) en même temps que l'on en a perçu le sifflement. » (3) Elle avait dit aussitôt : « Je t'accorde mon consentement, je te donnerai ma fille. »

C'est ainsi que les trois fiancés se trouvèrent un jour réunis chez Haridâsa, qui (après leur départ) pensa en lui-même : « Une fille et trois fiancés ! à qui la donnerai-je ? à qui ne la donnerai-je pas ? » Pendant qu'il était (plongé) dans ces réflexions, un râkshasa (4) vint dans la nuit, enleva la jeune fille et la transporta au-dessus des monts Vindhya (5). On a

(1) Il y a dans le texte : *bahan*. *bāhan* veut dire véhicule. C'est à coup sûr une faute du texte pour *bahīn*.

(2) Arme *çastra*, avec a bref.

(3) *çabdabēdhī tīr mārtā hūm*, m. à m. : je suis frappant (le but) avec une flèche qui fend ou perce avec le bruit. — En skr. *çabdavēdhin* est une épithète d'Arjuna, de même que *çabdabhēdin*.

Dans la 7e histoire (note 12) il y a la même expression avec un sens identique.

(4) *Rākshasa*. V. la note 18 de la 2e histoire.

(5) Dans le texte : *bindhyācal*, la montagne Vindhya (Skr. *vindhya*, et *acala*,

dit : « L'abondance de quelque chose n'est pas bonne : la très belle Sitâ fut prise par Râvana ; de très grandes richesses furent données au roi Bali : aussi devint-il pauvre ; Râvana, ayant fait preuve d'un très grand orgueil, causa ainsi la perte de sa famille » (1).

Enfin, quand paraît l'aube du jour, tous les gens de la maison, ne voyant pas la jeune fille, se mettent à faire toutes sortes de réflexions. Les trois fiancés ne tardent pas à apprendre la nouvelle et arrivent tous à la maison. L'un d'eux étant astrologue (2), Haridâsa l'interroge : « O astrologue ! apprends-moi le lieu où se trouve ma fille. » Après une heure de réflexion, le jeune homme répond en ces termes : « Votre fille a été prise par un râkshasa, qui la garde sur une montagne. » Le deuxième jeune homme dit aussitôt : « Je vais tuer le râkshasa, et je ramènerai ici votre fille. » Le troisième dit à son tour : « Monte sur mon char, reprends la jeune fille et reviens avec elle. » Aussitôt le jeune brâhmane monte rapidement sur le char, arrive (sur la montagne), tue le démon, prend la jeune fille et se hâte de revenir. Les trois jeunes gens commencèrent alors à se disputer entre eux (3), et le père se dit en lui-même : « Ils ont tous fait preuve de courtoisie : à qui la donnerai-je ? à qui ne la donnerai-je pas ? »

Après avoir raconté cette histoire, le vêtâla dit : « O roi Vikrāma ! de qui, parmi ces trois fiancés, cette jeune fille est-elle la femme ? » « Celui-là, dit le roi, qui a tué le râkshasa et qui l'a ramenée, est son mari. » Le vêtala dit encore : « Les qualités de tous étant égales, comment ce jeune homme est-il son époux ? » « Deux de ces jeunes gens, répond le roi, ont fait preuve de courtoisie : en conséquence ils ont du mérite.

immobile, et par suite montagne). A côté se trouve le mot encore sanskrit et ayant la même signification de montagne : *parvata* (hind. parbat). — Les monts Vindhya sont situés entre l'hindoustan proprement dit et le Dekkan.

(1) Inutile de parler de Sîtâ et de Râvaṇa, ces deux personnages les plus saillants du Râmâyaṇa. Bali. En Skr. *bāli*, *bālin*. Nom d'un singe, fils d'Indra. Ce singe fut tué par Râma, qui fut appelé *bālihantṛ*, meurtrier de Bâli.

(2) *Jnānin*. Mot Skr.

(3) Entre eux. Le texte dit *āpas mēm*, dans eux-mêmes.

Quant à ce jeune homme, c'est lui qui a tué le démon et qui a ramené la jeune fille : c'est pour cette raison qu'il est son mari.

A ces paroles, le Vêtâla s'en va vers son arbre et s'y suspend, et le roi aussitôt l'ayant suivi, part, après l'avoir lié et placé sur son épaule.

III.

Le vêtâla dit : O roi ! il y avait une ville nommée Campâpour (1), dont le roi était Câmpakêçvar (2). Sulôcanâ (3) était le nom de la reine, et sa fille, qui s'appelait Tribhûvanasundarî (4), était fort belle. Son visage était pareil à celui de la lune (5) ; ses cheveux étaient semblables à des nuages, ses yeux à ceux d'une gazelle, ses sourcils à un arc ; son nez était celui d'une perruche, son cou celui d'une colombe ; ses dents étaient pareilles à des graines de grenades ; les tulipes de ses lèvres ressemblaient au carcopagon (6) ; sa taille était celle d'une panthère ; ses pieds et ses mains étaient pareils au lotus gracieux ; la couleur (de son teint) était semblable à celle du Campaka (7). Enfin la beauté de sa jeunesse grandissait de jour en jour.

Quand elle fut par son âge en état d'être mariée, le roi et la reine y pensèrent, et cette information fut adressée aux rois de contrées diverses : « Dans la maison du roi Câmpakêçvar est une jeune fille, dont la beauté est si grande que tous, héros, hommes, munis, après l'avoir à peine regardée, en tombent amoureux. »

Alors les rois de chaque pays, ayant fait dessiner leurs traits,

(1) Skr. *Campā*. Nom d'une ville voisine de Bhagalpour (auj. Campâpour ou Campênagar). On a aussi appelé cette ville *Mālinī* du Skr. *mālā* (guirlande) parce qu'elle était entourée d'un grand nombre d'arbres campakas.

(2) *Campakēçvar*. (Skr. campaka-îçvara), le maître de Campâ. *Karṇa* (prince de la race solaire, fils de Kuntî, dans le Mahâbhârata) a été appelé *campēça* et *campādhipa* (le maître de Campâ).

Ici, dans le nom du roi, on a ajouté le suffixe ka à Campâ.

(3) *Sulōcanā*, qui a de beaux yeux.

(4) Belle dans les 3 mondes (tribhûvana, sundarî).

(5) *Candramā* (Skr. candramas) : lune, Dieu de la lune.

(6) En hind. *kandūrī*. Skr : *kaṇḍūrā*.

(7) Arbre à fleurs jaunâtres.

envoyèrent des brâhmanes chargés de présenter leur portrait (1) au palais du roi Campakêçvar.

Le roi prit les portraits (2) de tous ces princes et les montra à sa fille, dont l'esprit ne fut frappé par aucune de ces figures. Le roi lui dit alors : « fais un choix libre (3). » Elle ne fut pas persuadée par les paroles de son père : « O père ! dit-elle, donnez-moi comme fiancé celui qui possédera ces trois qualités : la beauté, la force et la science. »

Quelques jours après, quatre futurs viennent de quatre contrées différentes. Le roi leur adresse ces paroles : « Que chacun de vous me fasse bien connaître chacune des qualités dont il est doué. » L'un de ces jeunes gens parle ainsi : « Voici quelle est ma science : après avoir fait un habit, je vais le vendre cinq rubis, et, quand je les possède, j'en donne un aux brahmanes, j'offre l'autre à un dieu, je place le troisième à l'un de mes membres, je garde le quatrième pour ma femme ; quant au cinquième, je le vends plusieurs roupies, avec lesquelles je jouis de toutes sortes de plaisirs ; il n'existe pas un second homme connaissant cettes cience ; pour ce qui est de ma beauté, elle est évidente. ».

Le second de ces jeunes gens dit à son tour : « Je connais le langage de tous les animaux, qui sont sur eau et sur terre ; il n'y a pas d'homme qui égale ma force ; et pour ma beauté, elle est devant vous. »

Puis le troisième s'exprime ainsi : « Je connais si bien les çâstras (4) qu'il n'y a pas sur ce point un autre homme qui m'égale ; quant à ma beauté, elle est en présence de vous. »

Enfin le quatrième parle ainsi : « Je suis unique dans la science des armes ; personne ne peut en cela m'égaler. Je puis lancer une flèche qui frappe le but aussitôt qu'on a entendu le

(1) Portrait *mūr'at* (mot arabe).

(2) Portrait *tasvīr* (mot arabe).

(3) *Tū svayanvar kar.* C'est le skr. *svayamvara.* C'est le choix libre que fait une jeune fille de son fiancé. — V. un svayamvara très détaillé dans le *Nala* tamoul.

(4) *çāstras.* Ouvrages de science ou de littérature en général, mais plus ordinairement de théologie, de philosophie, de jurisprudence et de politique.

bruit (1), et ma beauté est illustre dans le monde : vous-même, vous pouvez la voir. »

Après avoir ouï les paroles des quatre jeunes gens, le roi pensa : « Tous les quatre sont égaux en qualités : à qui donnerai-je ma fille ? » Il alla ensuite auprès de sa fille, lui exposa les diverses qualités des quatre jeunes hommes, et lui dit : « Qui vais-je te donner (comme fiancé ?) » A ces paroles de son père, la jeune fille, comme frappée de honte, baissa la tête et demeura silencieuse, sans faire la moindre réponse.

Après avoir raconté cette histoire, le vêtâla dit : « O roi Vikrâma ! de qui cette jeune fille pouvait-elle devenir la femme ? » « Celui qui, dit le roi, fabrique un habit et le vend, est de la caste des Çûdras ; celui qui connaît le langage (de tous les animaux qui sont sur mer et sur terre) est de la caste des Vâiçyas ; celui qui a lu tous les çâstras est de la caste des brâhmanes ; celui qui est çabda-bêdhin (2) est l'homme qui pouvait lui convenir (3), et cette jeune fille est une épouse digne de lui. » A ces paroles, le vêtâla s'en va et se suspend à son arbre, tandis que le roi le suit, et part, après l'avoir lié et placé sur son épaule.

(A continuer) G. Devèze.

---

(1) *çabdabēdhī tīr martā hūm.* V, note 3e de la cinquième histoire. L'expression est la même.

(2) V. note I.

(3) Il est digne de la princesse, parce qu'il est un kshattriya, un guerrier, un homme de la 2e caste.

LES PAPAS DU NOUVEAU-MONDE

RATTACHÉS A CEUX DES ÎLES BRITANNIQUES ET NORDATLANTIQUES.

I. NOTIONS PRÉCÉDEMMENT ACQUISES.

La plupart des peuples du Mexique et de l'Amérique centrale avaient des traditions sur l'origine orientale et transatlantique de leurs ancêtres (1). Mais s'ils se rappelaient les débuts de leur nation, ils avaient oublié une bonne partie des évènements intermédiaires (2), de sorte que le plus souvent il reste des lacunes entre les premiers et les derniers siècles de leur histoire. Quelques tribus d'Aztecs, avaient seules conservé des traditions, bien mieux une chronologie assez précise, rattachant le passé au présent à peu près sans interruption ; de sorte qu'il est possible de fixer à quelques années près la date de l'arrivée des premiers émigrants. Grâce à cette circonstance nous sortons du domaine de la légende pour entrer dans celui de l'histoire positive. Quand on se trouve en présence de personnages auxquels on peut assigner une place certaine dans le temps et l'espace, il n'est plus permis de soutenir qu'ils soient purement mythiques ; quant aux faits extraordinaires mêlés à leur vie, on est en droit de chercher à les éliminer pour obtenir un résidu purement historique. C'est ce que nous allons entreprendre pour les Papas Toltecs et leur chef Topiltzin ou Quetzalcoatl, qui n'ont peut-être pas été les premiers colonisateurs du Mexique et de l'Amérique centrale, mais qui leur ont

(1) Inutile de s'étendre sur ce sujet qui a été traité dans la *Tula primitive, berceau des Papas du Nouveau Monde* (*Muséon*, nº 2, avril 1891, p. 206-231).

(2) On verra plus loin que les diverses histoires s'accordent mieux en ce qui concerne Quetzalcoatl et la fin du IXe siècle, qu'en ce qui touche à des évènements beaucoup moins anciens.

certainement apporté une nouvelle religion et les germes de leur dernière civilisation.

Si Quetzalcoatl n'est pas l'unique civilisateur des régions isthmiques (terme dans lequel nous comprenons aussi bien le Mexique que l'Amérique centrale), c'est du moins le principal et c'est en tous cas celui qui a laissé le plus de souvenirs. D'où venait il ? Du Nord, dit Sahagun et plusieurs autres avec lui (1), et il allait à la recherche du Paradis terrestre. Cette assertion a une couleur légendaire qui excite de suite la défiance des lecteurs peu familiarisés avec les anciennes croyances ; mais le scepticisme à lui seul n'est pas de la saine critique : on serait en effet mal venu à traiter de fables les relations d'aventuriers partis à la découverte de l'Eldorado et du pays des Amazones ; de ce que ces contrées n'ont été trouvées nulle part, il ne s'ensuit pas que les stériles recherches des explorateurs soient toutes imaginaires. Loin de dédaigner celles-ci, comme on l'eût fait au XVIIIe s. où tout ce qui tenait aux légendes devenait suspect (2), nous devons au contraire les recueillir et les étudier soigneusement, parce que rien n'est plus topique et par suite plus propre à nous faire reconnaître les mystérieux explorateurs. Ceux d'entre-eux qui cherchèrent l'Eden au-delà de l'Atlantique jusqu'au IXe siècle de notre ère ne pouvaient être que des Gaëls ou des Cymrys : de longue date en effet, ces peuples professaient la croyance qu'il y avait quelque part vers l'Ouest, dans le grand Océan ou au-delà, un Elysée où les dieux dépossédés et les héros malheureux avaient trouvé un asile. En devenant chrétiens ils ne répudièrent pas cette erreur ; ils se bornèrent à la transformer en substituant aux dieux le patriarche Enoch, le prophète

(1) On citera plus loin p. 178-9 les passages de ces divers auteurs relatifs à l'origine septentrionale.

(2) Les Bollandistes eux-mêmes ont sacrifié aux préjugés du temps : de peur de se montrer trop naïfs, ils ont exclu de la vie des Saints beaucoup de traits qui, pour être légendaires, ne laissaient pas que de caractériser le pays, le peuple, le personnage ou le temps ; de sorte que la couleur locale est trop souvent absente des récits expurgés par la critique soi-disant philosophique. Aussi la plus ample des collections d'*Acta sanctorum* est-elle insuffisante à ce point de vue ; il faut recourir à celle de Colgan pour l'hagiographie irlandaise.

Elie, le roi Arthur, les bardes Merlin et Ossian. Les religieux celtiques, à force de copier les anciens manuscrits, s'étaient appropriés jusqu'aux rêveries de leurs auteurs, à tel point que l'Irlandais S[t] Brendan, le Gallois S[t] Malo, les Bas-Bretons du monastère de S[t] Matthieu, les Ecossais d'Iona, cherchèrent avec persévérance cette Terre de promission qui devait servir de refuge aux chrétiens persécutés par les païens scandinaves (1). Leurs relations affirment qu'ils avaient pénétré jusqu'aux abords de cette contrée merveilleuse, et l'on peut bien admettre que les explorations, sans cesse répétées, des Culdees ou Papas, moines columbites, dans les îles nordatlantiques (2), étaient provoquées par la croyance en ces merveilles et par l'espoir de s'assurer de ce qu'il en était.

Quoiqu'il en soit, ils formèrent des établissements dans tous les groupes d'îles situées sur le trajet le plus court de l'Ancien au Nouveau-Monde, dans les Hébrides, les Orcades, les Shetlands, les Færœs, l'Islande ; il y a même lieu de croire que le nom de *Pays Vert* (qui chez eux était synonyme d'Eden transatlantique et que les Scandinaves ont rendu par *Grœnland*), a été pour la première fois donné à cette contrée par des navigateurs Gaëls (3). S'il en est ainsi, nous sommes déjà arrivés dans une dépendance de l'Amérique, rien qu'en suivant les traces des religieux de cette nation. Ils ne s'arrêtèrent pas au seuil du Nouveau Monde, paraît-il, puisque les Sagas nous signalent sur le continent américain une Grande Irlande ou Pays des hommes blancs, dans lequel on parlait le gaélique, où l'on baptisait les païens et où l'on voyageait à cheval. Nous avons démontré que la contrée en question, située au nord du Vinland (Nouvelle-Angleterre), au sud du Grœnland et vis-à-vis du Markland (Nouvelle-Ecosse), ne pouvait être que le Nouveau-

(1) Voyez à ce sujet : *l'Elysée transatlantique et l'Eden occidental* dans *Revue de l'histoire des religions*, 4[e] année, t. VII et VIII, mai-juin et novembre-décembre 1883.

(2) Voyez *les Premiers chrétiens des îles Nordatlantiques* dans *Muséon*, t. VIII, n[os] 3 et 4, juin, août 1888.

(3) Voy. notre mémoire sur *la Découverte du Grœnland par les Scandinaves au X[e] siècle* (*Muséon* 1892, t. XI, 4[e] livraison, p. 274-6.)

Brunswick et la Gaspésie, entre le golfe et l'estuaire du S[t] Laurent (1). L'existence d'une colonie gaélique dans ces parages est confirmée par divers faits, dont il suffit de rapporter les plus saillants : vers la fin du XIV[e] siècle, un naufragé Frislandais ou insulaire des Færœs rapportait que la même contrée était civilisée à l'européenne et s'appelait encore *Escotiland* (Pays des Ecossais) et le navigateur vénitien Antonio Zeno, à qui il avait fait ce récit, constata en effet que la grande île située en face, l'Icaria (en esquimau *Ikâriâ*, golfe ; *Ikerdlek*, île du golfe) avait reçu des lois d'un prince Ecossais (2).

A la vérité, aucun document européen ne signale d'établissements de Papas au-delà de Thulé (l'Islande) ; mais les missionnaires Gaëls de la grande Irlande ne pouvaient guère appartenir qu'à la congrégation de St Columba, la seule qui se fût donné pour mission d'évangéliser toutes les contrées océaniques (3). On ne devrait toutefois regarder cette opinion que comme une simple conjecture, si elle n'était étayée par des faits empruntés à d'autres sources totalement indépendantes. Les documents mexicains, car c'est d'eux qu'il s'agit, placent précisément dans les mêmes parages le berceau ou la première station américaine des plus anciens Papas du Nouveau Monde ; or ceux-ci ne portaient pas seulement le même nom que ceux des îles Britanniques et Nordatlantiques, ce qui serait peu concluant ; mais ils venaient de l'Est (4) ou, pour mieux pré-

(1) Voy. *la Découverte du Nouveau-Monde par les Irlandais et les premières traces du christianisme en Amérique avant l'an* 1000 (*Congrès international des Américanistes*, 1[re] session, Nancy, 1875. t. I). — *Les Colonies européennes du Markland et de l'Escociland (Domination canadienne) au XIV[e] siècle et les vestiges qui en subsistèrent jusqu'aux XVI[e] et XVII[e] siècles* (*Compte-rendu des travaux du Congrès international des Américanistes*, 2[e] session, Luxembourg 1877, t. I.) p. 6-14 du tirage à part.

(2) Voy. *les Colonies européennes du Markland et de l'Escociland ; — les Voyages transatlantiques des Zeno. Leur relation est-elle véridique et leur carte authentique* (*Muséon*, t. IX, n° 4, août 1890, p. 464, 471.)

(3) « Nomen Columbæ per omnes Oceani provincias divulgabitur notum. » Prophétie de S[t] Mochta dans *Life of S. Columba* par Adamnan, édition Reeves (Dublin, 1857, in-4, p. p. 7).

(4) C'est ce que dit expressément Ixtlilxochitl, en ajoutant que Quetzalcoatl

ciser, de Tullan-Tlapallan, c'est-à-dire de la Tula ou Thulé située dans le Tlapallan ou mer de l'Est qui est l'Océan atlantique pour les Mexicains (1) ; c'est pour cette Tula que partit le Papa Quetzalcoatl en quittant le Tlapallan (2) de l'Amérique centrale ou du Yucatan ; et c'est parce que ses compagnons venaient de cette Tula nordatlantique d'où leur nom *de Tultecs* ou *Toltecs*, qu'ils allèrent s'établir dans les Tula mexicaines (3), d'abord à Tullantzinco (Petite Tula), ensuite à Tula de l'Anahuac à 70 kilomètres au nord de Mexico, enfin à Tollan-Chollollan (la Tula du refuge, aujourd'hui la Puebla). Ils avaient passé par l'*Aztlan* (Pays blanc) (4) qui était le *Hvitramannaland* (pays des hommes blancs) ou grande Irlande dont parlent les Sagas et qui correspondait au Teoculhuacan des Mexicains. Ils avaient le teint blanc ; ils étaient barbus, comme des Européens (5) ; ils se rasaient la tête par devant et rejetaient le reste des cheveux sur la nuque, comme affectaient de le faire les Columbites s'écartant en ce point de la coutume générale des autres catholiques (6) ; ils étaient vêtus comme nos moines (7) ; ils portaient toujours avec eux des livres d'après lesquels ils se dirigeaient (8) ; comme les Gaëls, et à l'inverse des autres

retourna du même côté en s'embarquant à Coatzacoalco (*Historia Chichimeca*, ch. I. et *Sumaria relacion de la historia general de esta Nueva España*, dans le t. IX, p. 206, 459 de *Antiquities of Mexico* de Kingsborough.)

(1) Voy. *la Tula primitive*, p. 215-16 : — *Migrations d'Europe en Amérique*, p. 149.

(2) *Ibid.* p. 214.

(3) *Ibid.* p. 212-13.

(4) *Historia de los Mexicanos par sus pinturas*, ch. 9, 10 dans le *Nueva colleción de documentos para la historia de México*, publiée par J. G. Icazbalceta, t. III. Mexico, 1891, in-8. p. 238-9 ; — D. Duran, *Historia de las Indias de Nueva España* (t. I. Mexico, 1867, in-4, p. 8, 19, 219).

(5) Voy. les textes cités dans l'*Elysée des Mexicains*, p. 281-2 ; — *la Légende de S[t] Columba chez les Mexicains du moyen-âge* (Muséon, t. VI, avril 1887, n° 2, p. 159, 164-5).

(6) Voy. *les Premiers chrétiens des îles Nordatlantiques*, p. 326-7 ; — *Migrations d'Europe en Amérique pendant le moyen âge : les Gaëls* (*Mémoires de la Soc. bourguignonne de géogr. et d'hist.* t. VII, Dijon, 1891, p. 159) ; — *La Tula primitive*, p. 208-210.

(7) *La légende de S[t] Columba*, p. 158.

(8) Voy. les sources citées dans *Migrations d'Europe en Amérique pendant le moyen âge*, p. 159, note 3.

chrétiens de leur temps, ils plaçaient le Paradis terrestre dans la direction de l'ouest (1) ; enfin, trait plus caractéristique que tous les précédents, ils propagaient non seulement le culte de la croix (2), mais ils érigeaient ou sculptaient des crucifix (3). C'était là une des principales occupations de leur chef, *Topiltzin*, nommé aussi *Papa*, *Hueimac* (4) et *Quetzalcoatl* (5). C'étaient des noms de dieux et des titres de dignité (6) : le dernier en effet avait été déjà porté par l'un des quatre fils de Tonacatecutli (7) ; le premier, par le même dieu qui pendant sa vie terrestre était, sous le nom de Topiltzin-Quetzalcoatl, considéré comme une incarnation de Tonacatecutli (8) ; le second était le titre aussi bien des missionnaires columbites (les Papas ou pères), que du chef de la catholicité, et le troisième, signifiant grande puissance (mot à mot : à la grande main), désignait

(1) Voy. *l'Elyséetransatlantique* ;—*l'Elysée des Mexicains* ;—plus haut, p. 172.

(2) *Les relations précolombiennes des Gaëls avec le Mexique* (*Compte-rendu du Congrès international des américanistes à Copenhague*, 1883, p. 85-97.) — *La légende de S. Columba*, p. 164-167.

(3) Topiltzin.... tenia por exercicio el edificar altares y oratorios por todos los barrios y poner ymagenes en las paredes, sobre los altares....... Yba extallando en las peñas cruces y ymagenes...... un crucifixo entallado en una peña en una quebrada. (D. Duran, *Historia de las Indias*, t. II. Mexico 1880, in-4, p. 73, 76).

(4) D. Duran, *Hist. de las Indias*, t. II. p. 72, 73, 77.

(5) *Topilcin Queçalcoatle* dans *Codex Tellerianus*, p. 137 du t. V des *Ant. of Mexico* de Kingsborough ; — *Topiltzin-Quetzalcoatle* et *Quetzalcoatle-Topiltzin* dans *Codex Vaticanus*, t. V. p. 167, 168, 176 du t. V. des *Ant. of Mexico* de Kingsborough. — *Quetzalcohuatl Topiltzin* (si l'on admettait la leçon adoptée par G. Chimalpopoca qui paraît en tout cas préférable à celle de *Tonitzin* admise par G. Mendoza) dans *Anales de Cuauhtitlan* p. 13. — *Huemac*, chez Ixtlilxochitl, *Hist. Chichimeca*, ch. 1, t. V. p. 206 des *Ant. of Mex.* de Kingsborough.

(6) Llamaban á este con tres nombres que eran de dioses y de estima. (J. de Tovar, *Origen de los Indios*, en tête de l'édit. de Tezozomoc, par Orozco y Berra, Mexico, 1878, in-4, p. 81, 82.) A la vérité cet historien ne fait que combiner, en les résumant, un ouvrage antérieur de lui et celui du P. Duran, et s'il met le nom de Quetzalcoatl en place de celui de Hueïmac, il y est autorisé par le P. Duran lui-même, qui oublie ce nom dans les pages citées sous la note 4, mais qui écrit ailleurs : « El que nuestros antepasados llamaron Topiltzin y por otro nombre Quetzalcoatl. » (*Hist. de las Indias*, t. II, p. 5).

(7) *Hist. de los Mexicanos por sus pinturas*, ch. I. p. 228.

(8) *Codex Tellerianus* et *Codex Vaticanus* 3738, dans le t. V. des *Ant. of Mexico* de Kingsborough, p. 137 et 167.

tout à la fois le papa (1) et son adversaire le chef civil de Tula (2).

Les Cholultecs disaient que Quetzalcoatl avait été leur premier *papa* (3) et c'est en mémoire de lui que les prêtres Mexicains étaient appelés papas (4), nom que l'on expliquait par chevelus *(papaua)* et d'où l'on dérivait *papatli* (longue chevelure), *papachtli* (touffe de cheveux) et *papachtic* (touffu). Raison de plus pour identifier les premiers Papas du Nouveau Monde avec ceux des îles Britanniques, les uns et les autres étant caractérisés par les longues tresses de l'occiput et la tonsure de la partie antérieure du crâne (5).

Cette identification était déjà suffisamment justifiée par les analogies que l'on vient de passer en revue, et qui ont été précédemment exposées avec preuves à l'appui. Il restait pourtant une lacune dans cette démonstration : si les Toltecs du Papa pouvaient être rattachés directement à ceux de Tullan-Tlapallan ou Papas de Thulé, il manquait des chaînons intermédiaires pour les relier à ceux de la Grande Irlande. A la vérité, d'après Motolinia (6), Gómara (7) et Mendieta (8), Quetzalcoatl et les autres fils d'Iztac Mixcoatl, chefs des tribus établies au Mexique, étaient originaires de Chicomoztoc, que le P. Duran (9), J. de

(1) D. Duran, *Hist. de las Indias*, t. II, p. 72, 77.

(2) Sous la forme *Uemac* (syncope de *Hueïmac*) chez Sahagun, (*Hist. gén.* L. III, ch. 5, p. 211-213 de trad. française.) — Serait-ce une forme corrompue de *Ihuimecatl*, donné par les *Ann. de Cuauhtitlan* ? (p. 17, 19). — *Huemac*, chez Torquemada. L. III. ch. 7. p. 254-6 du t. I ; L. VI, ch. 24, p. 48 du t. II.

(3) *Codex Tellerianus* et *Codex Vaticanus* 3738, p. 138, 177 du t. V. des *Ant. of Mexico* de Kingsborough ; passages reproduits dans *Migrat. d'Europe en Amérique*, p. 138 note 1.

(4) Trayan algunos dellos [dicipulos del Papa] el cavello largo, á las quales cavalleras llamaron despues estos Indios *papa* (D. Duran. *Hist. de las Indias*, t. II, p. 76). — Cfr. *Migrations d'Europe en Amérique*, p. 159.

(5) Voy. plus haut, p. 175, note 6.

(6) *Historia de los Indios de la Nueva de España*, dans *Colección de documentos para la historia de México*, édit. par J. G. Icazbalceta. T. I. Mexico, 1858, gr. in-8, p. 7-10.

(7) *Conquista de Méjico*, p. 432 du t. I. de *Historiadores primitivos de Indias*, édit. par E. de Védia. Madrid, 1877, gr. in-8.

(8) *Historia eclesiástica indiana*, L. II, ch. 33, édit. par J. G. Icazbalceta. Mexico, 1870, gr. in-8, p. 145-6.

(9) *Hist de las Indias*, t. I. p. 8.

Tovar (1) et Tezozomoc (2) assimilent à Teoculhuacán et Aztlan (pays des Blancs ou Hvitramannaland) d'où venaient les Papas de Quetzalcoatl ; mais cette généalogie est tellement légendaire qu'il est difficile d'en dégager les éléments historique et ethnographique. D'autre part, si le P. Duran nous donne des indications suffisantes pour fixer la situation de Teoculhuacán (3) et l'identifier avec la Grande Irlande (4) (Nouveau Brunswick et Gaspésie, au sud de l'estuaire du fleuve St. Laurent) (5), il ignorait que Quetzalcoatl eût passé par ce pays (6). De leur côté, Sahagun (7) et Torquemada (8) disent bien que ce personnage, venu du nord par mer, avait débarqué à Panuco, à l'est du Mexique, ce qui exclut toute hypothèse d'une origine occidentale (asiatique ou océanienne) pour Quetzalcoatl et ses Toltecs, d'autant plus qu'en quittant le Yucatan il s'embarqua à Coatzalcoalco pour retourner vers l'est par où il était venu (9) ; mais ces auteurs ne précisent pas le point de départ de Quetzalcoatl : le premier, n'ayant pas traité des origines, ne cite ni Teoculhuacan, ni Aztlan, ni Chicomoztoc ; le second n'indique le berceau que d'une tribu de Toltecs bien différents de ceux de Quetzalcoatl ; il les fait venir de Huehuetlapallan (Vieux-Tlapallan) et les fait entrer au Mexique par l'ouest,

(1) *Origen de los Indios*, p. 17-18.

(2) *Crónica Mexicana*, ch. I, édit. par Orozco y Berra. Mexico, gr. in 8, p. 223-4.

(3) Estas (siete cuevas..... á las quales llamavan *Chicomoste*) son en *Teoculuacán*, que por otro nombre se llama *Aztlan*, tierra de que todos tenemos noticia caer ácia la parte del Norte y tierra firme con la Florida. (*Hist. de las Indias*, t. I, p. 8, 9). Lugar que llamaron *Aztlan* que quiere decir blancura. En este lugar ay un gran cerro, en medio del agua, que llamavan *Culhuacán*,...... En este cerro avia unas bocas ó cuevas y concavidades donde avitaron nuestros padres y aguelos par muchos años. (*Ibid.* t. I. p. 219-220).

(4) Voy. les textes cités dans notre mémoire sur *la Fontaine de Jouvence et le Jourdain dans les traditions des Antilles et de la Floride* (*Muséon*, t. III, n° 3, juillet 1884, p. 405).

(5) *Migrations d'Europe en Amérique*, p. 140-2.

(6) D. Duran, *Hist. de las Indias*, t. II, p. 74.

(7) *Hist. gén. des choses de la Nouvelle-Espagne*, trad. par D. Jourdanet et R. Siméon. Paris, 1880 gr. in-8, prol. du L. I, p. 9 ; du L. VIII, p. 495 ; L. X, ch. 29, § 12, p. 673-4.

(8) *Mon. ind.*, L. III. ch. 7 ; t. I. p. 255.

(9) Voy. plus haut, p. 174 note 4. — Cfr. *la Tula primitive*, p. 214-6.

quoiqu'il les y montre pour la première fois à Tullantzinco (1), qui est dans la partie orientale de ce pays. Quant aux Papas Toltecs, qui, selon lui, venaient du nord et pénétrèrent au Mexique par l'est en débarquant à Panuco (2) rien n'empêche de placer à Chicomoztoc (3) leur première station dans le Nouveau-Monde, car, ajoute Torquemada (4), « c'est une opinion commune à tous les indigènes de toutes les parties découvertes de la Nouvelle Espagne qu'ils sont sortis d'une localité appelée les Sept-Grottes (Chicomoztoc), et ceux qui ne croient pas en être originaires, avouent tout au moins avoir passé par là. » Parmi les tribus auxquelles se rapportaient ces traditions étaient les Chichimecs (5), dont les congénères, les Teochichimecs (6), après s'être établis à Tlaxcala (7), furent appelés Tlaxcaltecs. Or une fraction de ceux-ci, ayant fondé une résidence royale ou Tecpancalli, la nommèrent Culhuacán, « en mémoire de Teoculhuacán qui est la contrée d'où vinrent ces nations. » (8) On voit par là que Chicomoztoc et Teoculhuacán sont à peu près synonymes et que toutes les traditions nous reportent plus ou moins clairement vers le Nord, quelle qu'ait d'ailleurs été la voie suivie par les émigrants. Ce n'est pas à dire que tous fussent de même race ou de même langue ; il

(1) *Monarchia indiana*, 2e édit. par Barcia. Madrid, 1723 in-4, L. I, ch. 14 ; t. I. p. 37.

(2) *Ibid.* L. III, ch. 7 ; t. I, p. 255.

(3) Cette opinion est confirmée par un passage de Muñoz Camargo où il est dit que Mixcohuatl *Amacohtle* [évidemment pour *Camaxtli*] était parti de Chicomoztoc et s'était rendu à Colhuacán [Teoculhuacán], puis à Teohuiznahuac, où il avait eu de Cohuatlicue, reine du lieu, un fils nommé *Colchacovat* [probablement *Chalchihuitl* un des surnoms de Quetzalcoatl]. « C'est pourquoi, ajoute l'historien Tlaxcaltec, j'ai dit plus haut que celui-ci était venu du Nord et de Panuco à Tollantzinco et à Tula. » (*Hist. de la république de Tlaxcallan*, trad. de l'espagnol sur le manuscrit inédit par Ternaux-Compans, dans *Nouvelles annales des voyages*, 4e série, t. XIV, avril-juin 1843, p. 145). Malheureusement le passage auquel se réfère l'écrivain ne se trouve pas dans les fragments publiés.

(4) *Mon. ind.*, L. III, ch. 8 ; t. I, p. 256.

(5) *Ibid.*, L. III, ch. 8 ; t. I, p. 256.

(6) *Ibid.*, L. III, ch. 9 ; t. I, p. 258.

(7) *Ibid.*, L. III, ch. 11 ; t. I, p. 263.

(8) *Ibid.*, L. III, ch. 14 ; t. I, p. 269.

suffisait qu'ils eussent tant soit peu subi la domination ou l'influence des Blancs pour qu'on les appelât Aztecs.

Ces notions étaient déjà contenues dans des documents accessibles depuis longtemps ; mais il fallait savoir les en tirer, et l'on n'y parvenait qu'en analysant ceux-ci, en les comparant, en les commentant, travail qui avait été rarement entrepris ou prématurément tenté avant que de récentes publications eussent jeté plus de lumière sur ce sujet bien obscur. Cé qu'il nous avait été permis d'entrevoir vient d'être confirmé par deux documents que nous connaissions déjà par une trop brève analyse du docte Orozco y Berra (1) et dont nous attendions avec impatience la publication intégrale. Notre attente n'a pas été déçue : ces nouvelles sources, dont Gómara et Torquemada, avaient connu des versions peu différentes, mais dont ils n'avaient guère tiré que des listes de rois, avec peu ou point de dates, — vont nous fournir la matière d'une chronologie bien suivie et, combinées avec les *annales de Cuauhtitlan*, nous donner les éléments de la vie du Papa, le Quetzalcoatl historique du IXe siècle.

II. Les Mémoriaux pour Juan Cano.

Ces sources, que nous avons qualifiées de nouvelles, ne le sont que pour la date de la publication (1891), car elles sont au contraire des plus anciennes et des premières qui aient été écrites par les Espagnols d'après les tableaux historiques, les iconophones et les récits des Mexicains. Avec les *Mémoriaux* inédits du P. Toribio de Motolinia et l'*Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, si précieuse au point de vue mythologique, elles font partie du *Libro de oro y tesoro indico*, manuscrit du XVIe, actuellement en la possession du savant éditeur Joaquín García Icazbalceta, qui en a publié une bonne partie dans sa *Nueva Colección de documentos para la historia de México* (2).

(1) *Historia antigua y de la conquista de México*. T. III. Mexico. 1880 pet. in-4, p. 36-38.

(2) T. III. Mexico, 1891, in-12.

L'une d'elles est intitulée *Relación de la genealogia y linaje de los señores que han señoreado esta tierra de la Nueva España* etc. (Relation de la généalogie et descendance des seigneurs de la Nouvelle-Espagne, en remontant jusqu'aux premiers habitants dont on ait souvenir, tirée par les religieux soussignés des livres iconophoniques (1) en usage chez les indigènes et des récits des vieillards les plus âgés et les mieux instruits de l'histoire de leurs ancêtres. Nous l'avons écrite par ordre de notre prélat à la demande et prière de Juan Cano, espagnol, mari de doña Isabelle, fille de Montezuma II, seigneur de la ville de Mexico, au temps où Don Hernando Cortés y vint au nom et comme capitaine de Sa Majesté. » (2) L'autre porte le titre plus bref de *Origen de los Mexicanos* (3). Les deux mémoriaux ont été rédigés par des religieux à la prière du conquistador J. Cano, mais non d'après sa *Relación de la tierra de la Nueva España y su conquista* (4), ni d'après les récits de sa femme (5), mais d'après ceux des indigènes (6) et d'après leurs livres (7). Ces mémoriaux devaient être présentés au roi d'Espagne par l'évêque élu de Mexico, Juan de Zumárraga (8),

(1) « Libros de caracteres » (livres de signes ou *iconophones*). Ce dernier mot, signifiant *son des images*, nous paraît désigner fort exactement une sorte d'écriture composée de rébus ; ceux-ci exprimaient l'idée non des objets représentés, mais des mots se prononçant comme eux. Par exemple le nom de la bourgade de *Huitzilapan* est rendu par un oiseau mouche (*huitzitzilin*) et un canal d'eau (*apan*) ; celui de *Tlachquiauhco* par des gouttes d'eau (*quiauitl*, pluie) placées *dans* (co) un *tlachtli* (jeu de paume).

(2) Edité par Icazbalceta dans sa *Nueva Colección*, t. III, p. 263-281.

(3) Edité par le même, *ibid.*, t. III, p. 281-308.

(4) Citée par Zurita dans son *Catálogo de los autores que han escripto historias de Indias* (reproduit par Icazbalceta en tête du t. III, de sa *Nueva Colección*, voy. p. XXVII). Il est à craindre que cet ouvrage ne puisse être retrouvé. On peut être certain que cette *Relation* différait des deux mémoriaux qui ne parlent pas de la conquête et qui ont omis à dessin le récit des faits de guerre (Voy. *Origen de los Mexicanos*, p. 305).

(5) *Origen de los Mexicanos*, p. 305.

(6) *Mémoriaux pour J. Cano*, p. 264, 283, 305.

(7) « J'ai eu des livres qui se rapportent à notre sujet ; en les comparant entre eux et en interrogeant tels et tels de ceux qui sont le mieux instruits et à même de l'être, nous dirons ce qui a été le mieux avéré de ce dont ils se souviennent et qui est figuré en iconophones. » (*Origen de los Mexicanos*, p. 283). Voy. plus loin, p. 183-184 un témoignage analogue tiré de la *Relación*.

(8) *Ibid.*, p. 302.

mais d'après Manuel Lastres, un des possesseurs du *Libro de oro*, ce fut l'évêque de Cuenca, Ramirez de Fuenleal, qui porta en Espagne, sinon toutes les pièces du volume, du moins l'*Historia de los Mexicanos par sus pinturas* (1). Il est regrettable que les copies mises au net aient disparu ; elles n'eussent pas été de trop pour rectifier les noms défigurés et remplir les lacunes des deux brouillons qui nous restent. Peut-être les retrouvera-t-on quelque jour, comme cela est arrivé recemment pour tant d'autres précieux documents enfouis dans des archives publiques ou privées.

Les deux mémoriaux peuvent servir de commentaire au mémorable discours que Montezuma II prononça, peu après l'arrivée de Cortés, pour engager ses sujets à se soumettre aux Espagnols, parce que ceux-ci étaient blancs, barbus, montés sur des cerfs (cheveux) et qu'ils venaient de l'est sur des navires (2) et que Quetzalcoatl, en partant pour cette direction, leur avait annoncé que, ses frères ou lui viendraient du même côté (3). « Frères et amis, dit Montezuma, vous tenez de vos ancêtres une tradition d'après laquelle ils n'étaient pas originaires de ce pays-ci, mais qu'ils venaient d'une contrée fort lointaine, amenés par un seigneur qui les laissa ici [au Mexique], où tous étaient ses sujets. Etant revenu longtemps après, il les trouva établis et mariés avec les femmes indigènes et pourvus d'une nombreuse postérité ; de sorte qu'ils ne voulurent pas retourner avec lui et encore moins le reconnaître pour seigneur. Il repartit en disant qu'il reviendrait ou enverrait des forces pour les contraindre et les réduire à l'obéissance. Vous savez que nous l'avons toujours attendu et, d'après les récits que ce capitaine [Cortés] fait sur le souverain par qui il est envoyé, et à raison de la direction d'où il dit venir, je tiens pour certain, et vous devez aussi partager cette conviction, que ce roi est le seigneur que nous attendions. » (4) Cette croyance, dit le P. J.

(1) Introduction au t. III, de la *Nueva Colección* d'Icazbalceta p. XL.

(2) *Les deux Quetzalcoatl espagnols*, p. 478, 489-92, 578, 585.

(3) *Ibid.*, p. 471, 480, 484.

(4) 2e *rapport de Cortés à l'empereur*, écrit le 30 Octobre 1520, dans *Cartas y relaciones de Hernan Cortés*, édité par Pascual de Gayangos. Paris, 1866 gr.

de Torquemada « était si répandue chez les Mexicains que leurs souverains ne prenaient possession du trône qu'en se reconnaissant lieutenants de leur seigneur Quetzalcoatl, et à condition de le lui rendre s'il revenait et de lui obéir comme à un suzerain. » (1)

Comme le second Quetzalcoatl (2) n'avait pas été reconnu par les descendants des compagnons du premier, il ne pouvait avoir place dans la liste des souverains que les mémoriaux établissent en descendant jusqu'à Montezuma II. La généalogie remonte jusqu'à Quetzalcoatl et même jusqu'au père de celui-ci, Totepeuh, qui passait pour être le fondateur de la dernière des colonies précolombiennes qui civilisèrent le Mexique (3). Nous allons reproduire cette liste, en la résumant et en la comparant avec celles de Gómara et de Torquemada qui ont puisé à la même source, et avec celle des *Annales de Cuauhtitlan* qui sont basées sur des documents dont l'affinité avec ceux-là ne va pas jusqu'à l'identité; mais il faut auparavant extraire du premier mémorial *(Relación)* qui est le mieux rédigé, tous les passages concernant Quetzalcoatl et les traduire, parce qu'ils ne sont accessibles qu'à fort peu de lecteurs :

« Quelques indigènes qui sont bons chrétiens ont bien voulu nous informer et nous montrer, pour nous renseigner, des livres que nous avons comparés les uns avec les autres et que nous

in-8, p. 98-99. Cfr. l'allocution adressée par le même prince à Cortés, *ibid.*, p. 86. Cette dernière a été traduite en partie dans *les Deux Quetzalcoatl espagnols*, p. 584-5 et *Migrations d'Europe en Amérique*, p. 133-4.

(1) *Monarquia indiana*, L. IV, ch. 24; 2e édit. t. 1, p. 380. — Cfr. Tezozomoc, *Crónica mexicana*, ch. CVII, p. 687 de l'édit. d'Orozco y Bera; — D. Duran, *Hist. de las Indias*, t. II, p. 5, 12, 35; — Sahagun. *Hist. gén.* L. XII, ch. 16, p. 811-2 de la trad. française.

(2) Celui-ci devait être un des compagnons gaëls du navigateur frislandais dont parlent les Zeno. (Voy. *les Voy. transatl. des Zeno*, p. 468, et *les Deux Quetzalcoatl espagnols*, p. 472-3).

(3) Les Tenuchcs du Mexico soumirent l'Anahuac sans faire progresser la civilisation ; les Tecpantlacs ou Neo-Chalcs, qui y avaient établi une domination théocratique ne purent se maintenir indépendants ; les Teochichimecs des républiques de Tlaxcala, de Cholula et de Huexotzineo ne se civilisèrent qu'après leur établissement dans ces contrées.

avons trouvés conformes entre eux. Ils se souviennent et ils montrent par des iconophones que, depuis 765 ans (1), leur pays a des habitants dont une partie, la plus grande, partit au bout de onze ans [en 778] pour une autre contrée, dite *Culhuacán ;* et celle-ci pour être éloignée et d'ancienne date est encore appelée *Teuculhuacán*. Tous pourtant ne la nomment pas ainsi : *teute* (2) signifiant Dieu et entrant dans la composition du nom de Teuculhuacán ; aussi les indigènes déjà convertis ne disent que Culhuácan, mais ils ne savent en fixer la situation. (*Relación*, p. 264)...... Dix sept ans plus tard [en 795], les gens émigrés à Culhuacán, d'où ils prirent leur nom de *Culhúas*, installèrent un seigneur et devinrent plus policés que les autres (3). Ils avaient des édifices et des artisans de toute sorte, ce qui est le fait des peuples plus civilisés. Ce seigneur, nommé *Totehéb* (4) gouverna 56 ans [jusqu'en 851] et fut tué par un parent ambitieux (les meurtres et les haines les divisant déjà là-bas) ; il laissait un fils nommé *Topilci* [Topiltzin] qui chercha les ossements de son père, ce qu'il n'aurait pas dû faire (5), lui éleva un temple comme à Dieu et le tint en grande

(1) Avant 1532, date de la composition du *Mémorial*, ce qui nous reporte à l'an 767 de notre ère.

(2) Forme espagnole du mot nahua *teutl* ou *teotl*.

(3) L'autre mémorial (*Origen*) que nous n'avons pas à traduire parce qu'il diffère trop peu de la *Relación*, mais qui nous offre quelques variantes intéressantes, fait une réflexion fort juste à propos de cette première migration : « Quelques-uns disent que les émigrants partis de ce pays-ci au bout de onze ans, n'étaient pas les mêmes qui depuis vinrent de Culhuacán, mais qu'ils appartenaient plutôt à la race des Chichimecs...... Il y a là une apparence de raison, les Culhúas étant dès l'origine une race policée, plus raisonnable et industrieuse, auraient laissé ici des édifices ou quelques vestiges, s'ils y eussent dès lors habité. La raison pour laquelle on dit que les Culhúas habitèrent d'abord ici se fonde sur la fausse croyance qui place ici le berceau de l'humanité ; il en résulterait que les Culhúas en seraient sortis, ainsi que les Espagnols et les autres nations ; aussi est-il plus rationnel de croire que seuls les Chichimecs sont aborigènes de cette contrée, et que les tribus venues d'ailleurs, et établies dans les déserts et les montagnes du Mexique, étaient des bandes détachées qui, trouvant le pays bon, ne le quittèrent pas et y sont restées jusqu'aujourd'hui. » Que des Chichimecs soient partis, ou non, du Mexique pour aller se soumettre à Totepeuh, ils étaient vraisemblablement d'une autre race que les Culhúas primitifs.

(4) Appelé *Totepev* dans l'autre mémorial (p. 287) ; *Totcpeuch* par Gómara (p. 433 de l'édit. Védia) et *Totepeuh* par Torquemada (*Mon. ind.* t. I. p. 254).

(5) Le pieux ecclésiastique voit un acte d'idolâtrie dans ce culte de dulie assez

vénération (ainsi le démon commençait vraiment à les abuser !) A cette nouvelle, le meurtrier qui était vaillant homme s'en fut vers lui tout courroucé pour le tuer et le trouva dans le temple. Le Topilci, le voyant furieux, se jeta sur lui et d'une poussée le fit rouler à la vallée des marches du temple (1), construit à la manière de ceux qui existaient naguère et qui subsistent encore là où il n'y a pas de chrétiens. On appelait *Atepanecate* (2) celui que tua Topilci, dont nous avons vu à Culhuacán (celui d'ici) l'image en pierre, fort grande, composée de cinq morceaux dont on fit quatre piliers sur lesquels reposent les arcs de deux autels dans l'église de St. Jean l'Evangéliste, audit Culhuacán. La mort de Toteheb et de son parent Atepanecate laissa Topilci maître de cette contrée qu'il gouverna dix-sept ans [jusqu'en 868], fort aimé des Culhúas, parce qu'il était très bon. (*Relación*, p. 265-6).

« Après ces dix-sept ans, il se décida à venir en ce pays-ci, accompagné d'un grand nombre de gens, dont beaucoup succombèrent dans le trajet. Au bout de dix années de pérégrinations, il en arriva enfin ici [en 878] une certaine quantité parmi lesquels il y avait des ouvriers de tous métiers, orfèvres, forgerons, charpentiers, plumassiers, peintres. La première localité qu'ils peuplèrent après leur entrée dans la Nouvelle-Espagne fut Tulancinco ; ils y firent quelques petites maisons et n'y restèrent pas plus de quatre ans [jusqu'en 882], après lesquels ils allèrent coloniser Tula à douze lieues de Mexico. Comme je l'ai dit, il n'y avait pas d'habitants sédentaires [población] dans cette contrée, où n'étaient pas non plus fixés les Chichimecs restés [après le départ de ceux qui étaient allés à Teuculhuacán], de sorte que les émigrants furent les premiers colonisateurs

bien caractérisé par les détails qui suivent. Il s'agit là, croyons-nous, de la translation des reliques d'un père spirituel que Topiltzin pouvait considérer comme un martyr.

(1) De quoi celui-ci mourut, ajoute l'*Origen* p. 287.

(2) *Apanecathl* dans *Origen de los Mexicanos*, p. 287. La leçon de la *Relación*, doit être meilleure, étant plus rapprochée de la forme normale : *Atepanecatl*, composé de *atl* eau, et *tepanecatl* (habitant du palais).

[población] de cette contrée (1). Les Culhúas commencèrent donc à dominer dans ce pays, ayant pour chef-lieu de leur gouvernement Tula qui fut la capitale, comme Mexico l'était à l'arrivée des Espagnols. C'est à Tula qu'ils commencèrent les sacrifices (2), car ils en apportaient la coutume de Culhuacán où ils avaient pour dieux Huitzilopochtli et Tezcatlipoca. Ils n'immolaient toutefois pas de victimes humaines, mais des cailles, des couleuvres, des papillons, des cigales et d'autres choses analogues. Ils les tuaient devant leurs dieux, mais comme le démon travaillait toujours à enlacer les âmes pour les faire tomber de mal en pis, soit que les dieux eussent manifestement parlé à Topilci, comme il l'affirma, soit que ce fût à l'instigation de certaines personnes, le seigneur des Culhúas reçut le conseil de sacrifier des victimes humaines pour apaiser les dieux et, comme il ne le voulut pas faire, il fut expulsé du pays (3) et s'en alla dans une contrée qu'ils nomment Tlapala ; mais dont ils ignorent la situation. Il emmena avec lui des Culhúas et des gens de tous métiers, car on l'aimait pour sa bonté ; et quoiqu'il ne leur eût pas commandé d'émigrer, ils le suivirent. C'était [en 892] dix années après son établissement à Tula [882]. Ils disent qu'il mourut là-bas au bout de deux ans ; les Indiens de cette ville et de ses environs ont

(1) « D'autres disent que Tula était déjà peuplée lors de l'arrivée de Topilce, mais ils ne le prouvent pas par des documents écrits ; ils doivent se tromper en croyant que c'est le Topilce des Mexicains qui vinrent postérieurement. La vérité est qu'il y avait dès lors beaucoup d'endroits habités. Je ne laisse pas non plus de penser que les Chichimecs avaient aussi des stations et des bourgades occupées par les plus avisés d'entre eux et par les seigneurs. On dit par exemple que Azcaputzalco, Tenayuca et Clatuva [Tlacuva ou Tlacopa] existaient déjà, mais avaient peu d'importance. » (*Origen de los Mexicanos*, p 288). Ce Topilce des Mexicains ne serait-il pas le second Quetzalcoatl, auquel Montezuma fait allusion, ou en d'autres termes le Papa du XIVe siècle ? Celui-ci en effet est représenté comme ayant été en relations avec Acamapichtli, le premier roi des Mexicains. (Voy. les passages cités plus haut, p. 183, note 2).

(2) Cette assertion peut être vraie si on l'applique au Mexique, mais elle n'est pas vraisemblable si on l'applique à Teoculhuacán où le sanguinaire Huitzilopochtli et Tezcatlicopa étaient déjà adorés avant la migration. (Voy. *Origen de los Mexicanos*, p. 287).

(3) L'auteur ne parle pas ici de Cholula qui tient tant de place dans d'autres traditions sur Quetzalcoatl ; c'est que cette ville étant la seconde Tula fondée dans l'Anahuac (voy. plus haut, p. 175), pouvait bien être confondue avec la première.

conservé beaucoup de souvenirs de Topilci et il y a de grands récits sur lui. On dit qu'il était vêtu à la manière des Espagnols. (*Relación*, p. 266-7).

« Après sa mort ou son départ de Tula, ses sujets en furent tout attristés ; les dieux étant toujours courroucés ne permirent pas qu'il y eut de seigneurs à cette époque ; aussi Tula resta t-elle sans chefs suprêmes pendant 97 ans [jusqu'en 989]. Au bout de ce temps, jugeant que les dieux étaient apaisés, ils crurent bon d'avoir un roi et ils en élurent un de la famille de Topilci, que l'on regarde en ce pays comme principale et de sang royal. Celui-ci s'appelait Huemac ; il gouverna pendant soixante deux ans en prince indépendant [jusqu'en 1051]. En ce temps il y avait déjà dans l'intérieur du pays un grand nombre de Calhúas qui se dispersaient pour coloniser et gagner leur vie. Il y avait 163 ans que les Culhúas étaient arrivés dans cette contrée et, pendant toute cette période, les Chichimecs n'avaient pas voulu avoir de relations avec eux, bien que tout le pays reconnût pour roi le seigneur de Tula, en lui payant tribut et en lui rendant hommage, ce que ne faisaient pas les Chichimecs. Cette période de prospérité (1) pour Tula étant passée, il se produisit un fait inouï et stupéfiant, l'apparition d'un fantôme démesurément grand, très difforme et affreux qui épouvanta toute la nation, à tel point que beaucoup d'habitants n'osèrent plus demeurer dans la ville. Le seigneur Huemac fut également effrayé et commença de croire que les dieux étaient irrités et qu'ils ne permettaient plus que Tula fût habitée, ou peut-être les démons le lui dirent-ils. Il partit donc avec quelques personnes et s'en alla à Chapultepec, petite montagne fraîche d'où sort la source canalisée pour alimenter Mexico. Là il s'étrangla d'affliction et de désespoir. Le reste des habitants de Tula, se voyant sans roi, prirent pour chef Nahuinci, qui règna pendant soixante ans, quoique en dehors de Tula. Je crois qu'il était le plus proche parent de son prédé-

(1) C'est-à-dire 163 ans après 878, ce qui nous amène jusqu'en 1041 ; or comme Huemac ne mourut qu'en 1051, on peut conjecturer que les troubles, dont il est question, ne durèrent pas moins de dix ans.

cesseur, quoique je n'aie pas réussi à le savoir. Pour la même cause que son prédécesseur, il sortit de Tula et s'en fut au lieu où est maintenant Mexico, en passant non pas comme les autres [émigrés de Tula] par Chapultepec, mais par les localités où sont maintenant Tezcuco et Otumpa. Pendant tout son règne il ne construisit pas de grandes bourgades pour s'y établir : quelque part ils s'arrêtèrent dix ans avec lui, ailleurs huit, là quatre, ici cinq ans, plus ou moins, comme c'est marqué par des figures. Il fut seigneur pendant soixante ans [jusqu'en 1111]. Après lui règna Cuahutexpetlaci qui commença de fonder la capitale du royaume, appelée Culhuacán, comme la ville et la contrée d'où ils étaient originaires. Il fut seigneur onze ans [jusqu'en 1122], dont neuf avant de s'établir dans ce nouveau ou second Culhuacán [en 1120] et deux postérieurement. Ce Culhuacán, situé à deux lieues de Mexico, est [actuellement] une petite bourgade qui fut capitale pendant deux cents et quelques années. Il était alors très grand ; il eut cependant le sort de Tula, comme on le dira. » (*Relación*, p. 267-8).

Nous n'avons pas besoin, cette fois d'en traduire plus long ; en voilà assez pour montrer que Quetzalcoatl est bien un personnage historique. Maintenant pour faire comprendre à quel titre il pouvait être considéré comme un des prédécesseurs de Montezuma, nous allons donner la liste de ses successeurs.

(A suivre) E. BEAUVOIS.

LE PSAUME LXXXVII.

Le psaume 87 est sans contredit un des plus obscurs et des plus difficiles de la collection, si l'on s'en tient au texte hébreu actuel. Il nous semble qu'un examen critique de celui-ci est de nature à jeter de la lumière et sur le sens et sur la constitution du psaume. Il se compose de deux strophes terminées chacune par la notation *sélah* ; la phrase qui suit le dernier *sélah* contient le trait final dont nous voulons nous occuper d'abord.

Cette dernière partie commence par les mots : ושרים כחללים, *et les chantres comme les joueurs de flûte*. Si on joint ces mots à ceux qui suivent, comme le font tous les commentateurs, on n'obtient aucun sens acceptable ; si au contraire on les considère comme écrits hors du texte, comme une annotation musicale, un avertissement donné au chœur, le sens devient parfaitement convenable et clair. On traduira librement : Le chœur avec accompagnement de musique (chantera) : Tout mon bonheur en toi !...

La seconde strophe, plus longue que la première, nous semble contenir des éléments étrangers. La phrase : זה ילד־שם ולציון יאמר איש ואיש ילד־בה est particulièrement embarrassée, l'expression en est froide, peu naturelle et surtout peu poétique, on ne voit pas trop bien ce qu'elle vient faire en cet endroit et comment elle se lie avec ce qui précède et avec ce qui suit.

Nous considérons la phrase comme une glose du זה ילד־שם qui termine la seconde strophe et qui se trouve là très bien à sa place. Un annotateur aura écrit en marge, en guise d'explication : « *Celui-ci est né là* : Il est dit de Sion : Maint homme (זה) est né dans elle (שם). »

Cette glose se sera glissée dans le texte et aura trouvé place entre le 2me et le 3me vers.

Supprimez la glose et la seconde strophe devient régulière, analogue à la première et présente un sens très satisfaisant. Jéhova compte parmi ses serviteurs des prosélytes de différentes nationalités ; il indique Jérusalem (pour elle gloire bien grande) comme le lieu de leur naissance spirituelle :

Le psaume reconstitué aura la forme que voici :

I.

Ses fondations sont sur les montagnes saintes !
Jahvé aime les portes de Sion
Plus que toutes les tentes de Jacob.
Des choses glorieuses sont dites sur toi,
Cité de Dieu !

II.

« Je compte parmi mes serviteurs l'Égypte et Babylone,
Voici les Philistins, Tyr et l'Éthiopie. »
Oui, lui-même l'a fondée le Très-Haut,
Jahvé a écrit, en enrôlant chacun des peuples :
Il est né là !

Les chantres et les musiciens :

Tout mon bonheur en toi !....

Il est probable, et le premier mot de la pièce semble l'indiquer, que les deux strophes ont été empruntées, dans un but liturgique, à un psaume beaucoup plus étendu qui ne nous a pas été conservé.

C. Coppieters Stochove.

COMPTES-RENDUS.

Chrestomathia Qorani Arabica, notas adjecit glossarium confecit C. A. Nallino. — Lipsiae, sumptibus Wolfgang Gerhard 1893.

Dans un élégant volume de 74+68 pages, l'auteur nous présente un choix de vingt-neuf surates du Coran, disposées par ordre chronologique (suivant le systéme de Nöldeke) et accompagnées d'un glossaire et de notes explicatives.

Le livre nous semble parfaitement adopté à sa destination. L'étudiant n'y trouvera pas seulement un aide précieux pour se familiariser avec la langue et le style du livre sacré de l'Islâm ; les éclaircissements dont M. Nallino a fait suivre le texte lui fourniront aussi des indications très intéressantes et instructives sur les faits historiques, les institutions, les légendes, les usages auxquels se rattachent tel précepte, telle parole du prophète d'Allah. Evidemment l'auteur n'a pu toujours exposer la justification des opinions qu'il adopte ; ni l'objet de son ouvrage, ni les proportions qu'il entendait lui garder, ne le lui permettaient. Encore moins pouvait-on attendre qu'il fît toujours mention des vues personnelles de quelque auteur isolé touchant l'interprétation d'un texte.

Ainsi, dans le glossaire, au mot *Mekka*, M. Nallino dit, en rappelant le précepte du Hadj : *ex ipsius Muhammedis praecepto....* semel in vita peregrinationem facere debent Muslimi omnes... Cependant Snouck Hurgronje, se plaçant au point de vue des circonstances dans lesquelles il croit que les versets en question, notamment Sur. III 89, ont été promulgués par Mohammed, arrive à une interprétation qui en modifie considérablement la portée (*Het mekkaansche feest* Leiden 1880 p. 42 ss). — Dans la Sur. 85, les أصحاب الأخدود ne peuvent être eux-mêmes les martyrs de Nedjran ou les trois jeunes gens de la fournaise ardente (*Dan.* III) ; ce sont au contraire les bourreaux ; c'est sur eux que tombe la malédiction du prophète. Quant à l'histoire à laquelle celui-ci fait allusion, M. Nallino expose les deux opinions que nous venons d'indiquer ; il préfère la seconde. Peut-être y aurait-il lieu de préférer à toutes les deux l'explication suivie par Sprenger (*Das Leben und die Lehre des Mohammad*, zw. Ausg. 1869 t. I p. 465 ss.). — Les cinq premiers versets de la Sur. 96 sont généralement considérés, ainsi que le rapporte M. Nallino, comme les premiers promulgués par Mohammed. Toutefois il est des savants qui font des réserves à ce sujet et Nöldeke luimême est du nombre (*Geschichte des Qorâns* Gött. 1860 p. 66). Nous nous permettons de faire cette observation parce que Nöldeke ne se range en définitive à l'avis traditionnel que grâce à une interprétation du texte, à laquelle M. Nallino ne se rallie point. Au v. 4 les mots :....

الذى علّم بالقلم sont expliqués dans la *Chrestomathia Qorani Arabica* en ces termes : *i. e. misit Librum scriptum Judæis et Christianis* etc. Nöldeke n'admet pas que les livres sacrés des Juifs et des Chrétiens soient ici visés. Il interprète le passage tout autrement, et à bon droit, nous semble-t-il :... *il apprit à l'homme l'usage de la plume et te procura ainsi un moyen puissant pour la diffusion de ta doctrine.* Vr. aussi la version de Kazimirski. — Que dans la Sur. 80 v. 3 l'expression لعلّه se rapporte à Mohammed et non à l'aveugle, nous semble plus que douteux. — Dans le lexique p 49, on lit غبرة *pulvis* ; c'est غبرة qui aurait dû y figurer avec cette signification

Nous répétons en terminant que la Chrestomathie de M. Nallino offre une excellente préparation à qui veut se mettre à l'étude du Coran. Le glossaire est fait avec le plus grand soin et témoigne de recherches sérieuses faites dans un esprit et suivant une méthode vraiment scientifiques. Les informations, riches malgré l'exiguïté du volume, sont prises toujours aux sources les plus autorisées et, ce qui constitue une précieuse qualité de plus, l'auteur a soin d'indiquer les publications où il puise ses renseignements. Il y a là pour le lecteur studieux à la fois un stimulant et un secours pour des investigations plus approfondies.

A. Van Hoonacker.

* * *

Kalhana's Râjatarangini. Or Chronicle of the kings of Kashmir. Edited by M. A. Stein Ph. P. Principal. Orient. Col. Lahore, folio XIX, 295 pp. Bombay 1892, vol I, Sanskrit text with critical notes.

C'est avec une vive satisfaction que nous annonçons l'apparition de ce bel et important ouvrage attendu avec impatience par tous les amis de l'orient et des sciences historiques On sait en effet que la Râjatarangi*n*î est la seule histoire qu'aient produit l Inde et sa littérature et jusqu'à présent on ne la possédait que dans un texte tellement altéré qu'on ne pouvait en maint endroit en deviner le sens. Cette corruption comme on le sait venait de la transcription du texte originaire en caractères dévanagaris, opérée par des pandits qui connaissaient mal l'écriture du manuscrit primitif et ignoraient d'ailleurs les realia du royaume de Kashmire.

Il fallait donc remonter à la source même et chercher dans le pays auprès de ses lettrés, tous les renseignements nécessaires pour mener l'œuvre à bonne fin. Le Dr Stein s'y est mis avec ardeur et persévérance et est venu à bout de toutes les difficultés que rencontrait son entreprise. C'est le résultat de ses études diverses qu'il nous donne aujourd'hui en ce magnifique in folio. Comme l'annonce son titre, ce volume contient le texte et des notes critiques qui nous donnent les variantes des éditions antérieures et des divers manuscrits consultés. Cette addition au texte est des plus précieuse ; elle nous permet de juger le choix des variantes admises et ainsi l'œuvre toute entière.

Dans l'introduction de ce livre le savant éditeur expose l'historique de ses travaux, du manuscrit archetype qui lui a permis de restaurer le texte et des gloses ou corrections ultérieures. Puis il nous fait connaître la ligne de conduite qu'il a suivie pour établir un texte correct et choisir, pour cela, entre les différentes leçons, corrections et gloses, comme aussi les difficultés qu'il a rencontrées dans l'accomplissement de cette tache. Car en une foule d'endroits les indications sures lui ont manqué pour déterminer la leçon originaire. Il en est surtout ainsi dans les deux derniers livres (7e et 8e) que M. Troyer ne s'était point hasardé à publier en caractères dévanagaris.

Ce n'est pas du reste chose facile que de déchiffrer partout ces caractères assez irréguliers et déformés dont usa le rédacteur du manuscrit fondamental. Un coup d'œil jeté sur le spécimen qui ouvre notre volume en convaincra tous les lecteurs Au dernier livre la corruption du texte atteint l'extrême limite.

Le manuscrit original étant entièrement hors de notre portée il nous est impossible en nos pays de juger de la transcription et le plus souvent des corrections du Dr A. Stein. Mais ses travaux antérieurs lui ont acquis une juste réputation et acquis la confiance du monde orientaliste. Lui-même, du reste, reconnaît avec une grande modestie que bien des erreurs ont pu se glisser dans son œuvre surtout dans les livres VII et VIII dont le texte a souffert de l'injure des temps et de l'ignorance des copistes.

Toutefois en examinant quelques passages choisis à des places éloignées, nous avons pu nous convaincre que les opinions de M. Stein, si elles ne sont pas absolument sûres, sont toujours respectables. Ainsi à IV, 53 *init.* La leçon *yasyàdharmabhayad* est de beaucoup préférable à *yasya dharmabh..*, il ne peut être question de la crainte de la loi, de la justice, mais du contraire.

Au VI 236 *svayamvadad* vaut mieux que *svasamvadâd. Samvâdê* se dit mal d'un langage intérieur, à part soi.

Au VI 265 nous eussions préféré la leçon proposée dans la note etc., etc.

Mais on ne pourra formuler un jugement définitif qu'après l'achèvement du second volume qui nous donnera les explications et justifications désirables.

En attendant félicitons le docteur Stein et du service qu'il a rendu aux lettres orientales et du succès de son entreprise.

Ajoutons que le nombre des *corrigenda* est petit pour une œuvre de cette nature et de cette étendue.

* * *

Die apostolischen Konstitutionen. Eine literarthistorische Untersuchung von F. X. Funk. VII. 374 pp. in-8°. Rottenburg am Neckar, Verlag von W. Bader 1891.

Ce livre de M. Funk, professeur de théologie à l'Université de Tubingue, est, en matière de critique littéraire, une des plus importantes et des plus savantes publications qui ont paru de nos jours. La question des écrits que

nous possédons sous le nom de Constitutions et Canons des Apôtres, a préoccupé les savants depuis longtemps. Dès le cinquième siècle nous trouvons dans l'Eglise orientale des écrivains, qui attribuent ces Constitutions aux apôtres : les uns sans aucune hésitation, tels que Euthalius d'Alexandrie et S Maxime le Confesseur, d'autres en émettant un certain doute, p. e. Photius. Dans l'Eglise occidentale les Constitutions des Apôtres ne sont guère connues ; Denis le petit accepte cependant une partie des Canons (50) dans sa Collection juridique.

Mais au seizième siècle, alors que les études théologiques prirent un nouvel essor. les Constitutions et les Canons des Apôtres attirèrent bientôt l'attention des savants en Occident. Les grands historiens et théologiens catholiques, comme Baronius, Bellarmin, Petau, Cotelier et leurs successeurs écrivirent des dissertations remarquables sur l'origine et la nature de ces écrits. Les savants hétérodoxes, tels que Pearson, Usher, Clericus, s'en occupèrent également. Il y a soixante ans. M. J. S. von Drey, professeur de la Faculté de théologie catholique à l'université de Tubingue, publia de savantes études sur ce sujet. A son avis les huit livres des Constitutions sont en partie du troisième siècle, en partie du siècle suivant. La rédaction définitive de tout l'ouvrage se fit au milieu du quatrième siècle ; les Canons n'y furent ajoutés que vers la fin du cinquième siècle. Les conclusions de von Drey obtinrent l'approbation de tous les savants ; sur quelques points secondaires, elles furent complétées ou modifiées par l'un où l'autre érudit, tels que J. W. Bickell, Bunsen et Lagarde, mais dans leur ensemble elles ont été admises jusqu'à nos jours.

Cependant un nouvel examen s'imposait, surtout en face des nombreux documents de l'antiquité chrétienne découverts à notre époque. C'est ce que M. Funk, auquel tous les érudits, grâce à ses études patristiques et à ses publications, reconnaissent une compétence exceptionnelle en ces matières, a entrepris dans ce travail savant et conscientieux que nous annonçons ici. Voici ses conclusions : 1. L'origine de l'ouvrage des Constitutions Apostoliques doit être attribuée au commencement du *cinquième* siècle, donc cinquante ans plus tard qu'on l'admet communément. — 2. La *patrie* de l'ouvrage est la Syrie. — 3. C'est *un seul auteur* qui a composé ou rédigé, sur des sources plus anciennes *les Constitutions et les Canons Apostoliques ;* — l'opinion qui attribue à plusieurs auteurs les différentes parties des Constitutions, et les Canons, n'est pas fondée. — 4. Le *rédacteur* des Constitutions et des Canons était un Apollinariste ; cependant l'ouvrage antérieur où il a puisé principalement, les *Didascalia* des Apôtres, est d'un auteur orthodoxe et date de la première moitié du troisième siècle. — M. Funk observe lui-même que ses conclusions s'écartent de l'opinion reçue depuis soixante ans. Il y aura des discussions sur différents points ; nous nous bornons, pour le moment, à signaler cet intéressant ouvrage.

B. J.

*
* *

L'ÉTUDE DU WALLON.

GEORGES DOUTREPONT. — *Etude linguistique sur Jacques de Hemricourt et son époque.* (Extrait du tome XLVI des *Mémoires couronnés et autres Mémoires publiés par l'Académie royale de Belgique*, 1891). 92 p. 8.

Tableau et théorie de la conjugaison dans le wallon liégeois. (Extrait du *Bulletin de la Société liégeoise de littérature wallonne*, t. XIX. Liége, Vaillant-Carmanne, 1891) 123 p. 8.

Il nous est agréable de signaler aux lecteurs du *Muséon* deux publications extrêmement intéressantes pour ceux qui s'occupent de l'étude historique et vraiment scientifique du wallon.

Pour les premiers siècles, on n'a pas encore réuni, au point de vue de ce dialecte, les données acquises sur les plus anciens monuments de la langue française, dont beaucoup ont vu le jour dans le domaine wallon.

Par différentes études de M. Wilmotte (1), nous connaissons aujourd'hui, avec une précision relative, le wallon du XIIIe siècle.

M. Georges Doutrepont s'est assigné la tâche d'explorer le XIVe siècle au même point de vue. Professeur-agrégé pour la philologie française, ex-lecteur de français à l'Université de Halle sur Saale, notre jeune compatriote est actuellement chargé de l'enseignement de la philologie romane à l'Université catholique de Fribourg (Suisse). Comme étudiant, il s'était déjà fait connaître par une remarquable recherche folklorique : *Un chant monorime de la Passion*. C'est une naïve complainte, sortie très anciennement de l'Eglise, qui se récitait pendant le carême sur un rythme traînant et archaïque. A l'aide des quinze versions qu'il a pu recueillir, l'auteur a essayé de reconstituer, d'une manière critique, le texte primitif de cette antique cantilène.

La *Revue des patois gallo-romans* a publié de M. D. une transcription phonétique d'un curieux conte wallon, dont les héros.... et les victimes sont trois Flamands arrivant en Wallonie.

Plusieurs revues de philologie romane ont accueilli, dans les termes les plus flatteurs, la dissertation sur *Jacques de Henricourt* (2). Après avoir reconstitué avec beaucoup de bonheur l'histoire du ms. 763 de la Bibliothèque de l'Université de Liége, qui a servi de base à son travail ; après avoir proposé une classification provisoire des rédactions dont il pouvait disposer, préparation à une édition critique qu'il a entreprise, M. D. expose soigneusement par le menu la phonétique du texte ; puis il essaie, en quelques pages très personnelles et très réfléchies, de tracer une esquisse historique du dialecte wallon aux XIVe-XVe siècles. Encore un travail de ce genre pour le XVIe siècle, et nous aurons un exposé ininterrompu des transformations successives des parlers wallons.

(1) *Romania*, XIV, XVII, XVIII, XIX ; *Etudes romanes* dédiées à Gaston Paris, 1891 ; *Moyen Age*.

(2) *Romania*, XXI, p. 140 et 330 ; *Revue de l'instruction publique*, XXXV, p. 303 ; *Literaturblatt*, avril 1892 ; *Zeitschr. f. frz. Sp. und Litteratur*, XIV, 2 et 4, p. 45.

Sans doute, le travail de M. D. n'est ni définitif ni complet ; le ms. ne s'y prêtait pas, à cause du mélange des formes françaises et locales ; on peut contester certains détails dans l'exposé qui en est fait. Mais l'ensemble est louable et utile : c'est un précieux jalon dans l'étude historique du wallon.

M. D. a aussi fait porter ses investigations sur le parler moderne. Il a donné dans les *Mélanges wallons* (1), en collaboration, des recherches sur *les parlers du nord et du sud-est de la province de Liége*, dont l'objet est « de faire voir comment les phénomènes phonétiques qui caractérisent ces patois s'enchevêtrent et s'entrecoupent, d'indiquer sur quel espace de terrain règne chacun d'eux..... »

Le *Tableau de la conjugaison*, présenté au concours ouvert en 1891 par la société de littérature wallonne, a obtenu le premier prix (médaille d'or), et à bon droit. C'était là un sujet pour ainsi dire encore vierge ou du moins à peine effleuré (2). Micheels n'était pas philologue, et M. Stürzinger n'avait étudié le verbe wallon que partiellement et dans le patois de Malmédy.

Par sa connaissance historique du wallon liégeois, M. D. était bien préparé pour aborder l'étude de cette question de grammaire moderne : il a pu rapprocher constamment le parler actuel des documents anciens, qui l'éclairent et l'expliquent, bien qu'il montre aussi sans prévention l'influence parfois curieuse du français littéraire sur le wallon. Son exposition n'a peut-être pas constamment la clarté et la mesure qu'on requiert dans des recherches de ce genre, mais la méthode est très bonne ; et les idées de l'auteur, si elles ne sont pas toutes originales, sont réfléchies. C'est un travail définitif, en ce sens qu'il dispense d'étudier la conjugaison de chaque localité wallonne aussi en détail : l'observation de quelques phénomènes particulièrement intéressants suffira.

Nous attendons avec impatience l'étude que nous promet M. D. sur *les Eléments germaniques du wallon*. Il espère pouvoir démontrer que ses éléments allemands lui sont communs avec le français et d'origine ancienne, et que tout ce qu'il a en propre de germanique est plus moderne et d'importation flamande.

HENRI FRANCOTTE.

---

(1) Liége, Vaillant-Carmanne, 1892.

(2) Micheels, *Grammaire élémentaire liégeoise*, 1863. — Stürzinger, *Remarks on the Conjugation of the Wallonian dialect*, Baltimore, 1885.

UNE VISITE AU MONASTÈRE BOUDDHIQUE
DE WU-TCHIN
PAR PE-K'IU-YI.

LE POÈTE SONG-YÜ.

Song-Yü, la perle des Songs, vivait au III[e] siècle avant notre ère, dans la petite principauté de Tsou que les imprudences politiques de son prince entraînait à sa ruine. L'oncle et le maître de notre poète, le célèbre ministre Kiu-Yuen, disgracié pour son dévouement et des remontrances trop sincères, vivait dans l'exil et finit par se donner la mort après avoir exhalé sa douleur dans la célèbre élégie qui porte le nom de *Li-sao* (ou « écarte-douleur »), l'un des plus beaux monuments de la littérature chinoise, l'ode la plus grandiose qu'elle possède.

Song-Yü qui avait occupé une haute charge à la cour, l'abandonna pour suivre son oncle dans son exil et comme lui exprima, dans ses vers, ses angoisses patriotiques et ses cuisantes douleurs. D'un caractère plus ferme que Kiu-Yuen, il ne se laissait point aller au désespoir mais pensait plutôt à retourner à la cour pour essayer par de nouveaux efforts de ramener son roi dans la voie de la sagesse.

La plus célèbre de ses compositions, et celle dont nous donnons ici la tradiction, est intitulée *Kiu pién* c'est-à-dire les 9 tableaux. Elle se compose en effet de neuf morceaux dont chacun forme une description spéciale, allégorique et figurant ce que le poète veut faire entendre à ses lecteurs.

Ce système d'allégorie est, comme nous l'avons dit précédemment, familier aux poètes chinois. Conformément à

leur méthode qui se plait à faire travailler l'esprit des lecteurs et à leur proposer des sortes d'énigmes, ces figures sont développées de manière à sembler l'être pour elles-mêmes. Ainsi les allusions doivent être devinées, l'application de l'allégorie est abandonnée à la perspicacité de chacun. Il est vrai que pour qui connaît ce genre, cette application n'est pas bien difficile. L'objet du tableau, par cela même qu'il est apparemment étranger au sujet de la pièce, avertit déjà qu'il faut chercher son explication dans une métaphore, une comparaison.

Cette élégie nous a été conservée par Liu-hiang le célèbre commentateur de l'époque des Han qui l'a insérée dans la collection des Elégies de Tsou. Elle a reçu son principal commentaire de Wang-Yi.

La versification y est des plus irrégulières. Elle procède par distiques dont le premier membre termine par la particule exclamative ordinaire *hi*, et les seconds riment deux par deux.

Les strophes ou tableaux sont de longueurs très inégales, allant de 8 jusqu'à 23 distiques. Les vers eux-mêmes ont des nombres de pieds variant de 5 à 9 pieds.

Le mérite littéraire de ce recueil n'est pas non plus identique en toutes ses parties. Il a certainement des endroits faibles, mais il contient aussi, sans contredit, de vraies beautés poétiques, des morceaux qui ne seraient pas déplacés dans nos meilleures anthologies si l'on pouvait rendre l'original exactement dans une forme métrique. Malheureusement ce que le Chinois dit en un mot nous ne pouvons l'exprimer qu'en plusieurs et en en décolorant toute la vivacité et l'énergie. En outre le français, par sa précision et ses lois inflexibles, comme par l'absence de composés et son horreur du néologisme, est une des langues les moins appropriées à rendre un texte chinois. Aussi l'on ne comprend que trop cette plainte du regretté sinologue Marquis d'Herwey St Denis, dans la préface de son ouvrage sur la poésie des Tangs : La tache du traducteur est bien

pénible quand on aperçoit des beautés qu'aucun langage européen ne saurait retenir.

1er TABLEAU.

L'hiver.

Ce tableau figure l'état de désolation dans lequel se trouvait l'état de Tsou. Presque chaque détail s'y rapporte, bien qu'il y en ait qui n'ont d'autre but que de compléter la description.

Le vent, la chute des feuilles figurent cette désolation ; on va contempler les ravages de la guerre, les champs déserts et vides, dont les armées, comme les inondations, ont détruit les récoltes. Le lettré pauvre est le ministre fidèle disgrâcié ; les animaux fuyant représentent les serviteurs dévoués forcés de s'exiler, le poète lui-même.

I.

O ! douleur, c'en est fait du souffle de l'automne !
Le vent siffle avec violence.
Les plantes et les arbres laissent tomber leurs feuilles.
Tout change, le deuil règne,
Partout appréhension ! comme au cœur de celui qui part pour une terre inconnue.
On monte les rochers pour contempler les fleuves (grossissant) (1)
On se porte au devant de ceux qui reviennent à l'endroit natal (2).
Tout est vide et silence (3). Dans les hauteurs du ciel, l'éther brille pur (4).
Les eaux amassées tombent en grandes pluies d'une eau pure,
L'émotion, la tristesse fait couler les larmes ;
Le visage pâli par l'hiver, l'homme sent son cœur blessé.
Déçu (5) il renonce au passé et tourne ses regards vers l'avenir.

(1) Le Hoang ho et le Yang tse Kiang.

(2) L'hiver ramène les voyageurs au foyer de la famille.

(3) Par l'absence de nuage et l'abandon des champs.

(4) En automne le ciel parait très élevé et transparent. La chaleur ne produit plus d'oscillations éthériques et le froid fait briller les étoiles.

(5) L'automne l'avait comblé de bien, l'hiver le dépouille de tout et trompe son attente, il n'a plus que l'espoir en un temps meilleur. Les

Angoissé, menacé en ses biens, le lettré pauvre n'a plus qu'à se défendre des voleurs (1), son cœur est perpétuellement inquiet.
Perdu dans le désert, le voyageur n'a plus d'ami chez qui il s'abrite (2).
Les cœurs pleins de tristesse réfléchissent à leurs propres maux, se torturent eux-mêmes.
L'hirondelle vole çà et là ne pensant plus qu'au départ (3).
La cigale se cache dans l'ombre et reste sans voix (4).
L'oie sauvage fait retentir ses cris et part pour le midi (5).
Le chant du coq, du faisan prend un accent plaintif.
Le singe se dresse attendant l'aurore et ne se livre point au sommeil (6).
Le grillon au bruit lugubre rentre dans ses habitations (7).
Le temps marche jamais fatigué, il a dépassé déjà la moitié de l'an.
Mais qu'il tarde dans la vie ! le malheureux n'accomplit pas son destin.

II.

GENRE DIRECT. PEINTURE DU MINISTRE FIDÈLE, MÉCONNU PAR SON ROI. SON DÉVOUEMENT INALTÉRABLE.

Affligé (des malheurs du temps), épuisé, le cœur plein de tristesse
Seul en sa retraite dans l'espace immense, est un homme d'une vertu assurée ; son cœur ne connaît point le relâchement (8).
Il a abandonné son pays, il a quitté sa famille, il s'en va au loin, étranger, exilé ;

biens passés de l'été, de l'automne sont consommés, finis ; il n'y a plus qu'à attendre leur retour.

(1) Explication du commentaire. Litt. néglige ses fonctions, ce qu'exige sa condition.

(2) Image du ministre exilé.

(3) Avant de s'aventurer sur la grande mer, elle hésite, elle tourne, va et revient, ne sachant point se décider. Ainsi fait le ministre disgracié avant de quitter le sol natal.

(4) Elle resserre ses ailes et se glisse dans un trou. Ainsi fait l'exilé dans son refuge.

(5) Autre comparaison. Le banni se lamente et s'en va.

Tout gémit, tout fuit à l'approche de l'hiver, comme le ministre disgracié devant les maux que cause la conduite désolante du prince.

(6) La nuit il reste assis, veillant et attendant le jour. Ainsi fait le disgracié attendant le retour de la sagesse chez le roi.

(7) COM. « Le grillon, le 7e mois est dans les champs, le 8e mois sous la corniche, le 9e à la porte intérieure, le 10e sous notre lit : c'est ce que ces mots veulent dire » Le sens littéral est : « circule la nuit épiant ». Aussi d'autres traduisent, circulant la nuit il heurte et se blesse lui-même, comme l'exilé errant la nuit. Pour les premiers c'est le cri lugubre qui fait le terme de comparaison.

(8) Constant en ses volontés, ses desseins, il ne délie point le lien intérieur qui le rattache à son maître.

Il s'en va errant à pas précipités fuyant le sol natal (1).
Oh temps malheureux ! (2)
Il n'a de pensée que pour son prince, mais sa voix est impuissante à le changer ;
Le prince le méconnaît : que peut-il en espérer ?
Il entretient en lui-même sa colère, il accumule les pensées funestes en son cœur (3).
Le cœur affligé, anxieux (de son sujet) lui fait oublier sa nourriture (4)
Si je pouvais le voir une fois (5) et lui retracer (6) mes pensées !
Mais son cœur hélas ! m'est hostile (7).
Mon char à ses chevaux attelés ; puissé-je partir et retourner à ma patrie (8).
Mais il ne m'est pas donné de me trouver près de lui, mon cœur est rougi d'affliction.
J'ai incliné mon char, j'ai replié ses étais, je ne sais que prolonger mes pensées de douleur.
Les larmes coulent de mes yeux : elles mouillent mon siège (9).
Mes aspirations généreuses sont brisées, je ne sais plus les retenir.
En moi tout est confusion et trouble, je m'égare en ma route.
Quel terme à la pitié que je m'inspire à moi-même !
Cependant mon âme est ardente pour le bien ; en elle rien que loyauté et droiture (10).

III (11).

L'Hiver. Image du royaume désolé.

L'auguste ciel a divisé les saisons (12) avec un ordre parfait.
Mais dans le secret de mon âme je déplore la chute de l'automne.

(1) Il erre sur les bords des fleuves Tsi.

(2) Il voudrait s'arrêter, mais il ne trouve nulle part de gens loyaux, partout des flatteurs et des calomniateurs. C.

(3) La douleur est un lien pour son cœur, elle le ronge et le trouble.

(4) Parce qu'il ne pense qu'à son roi.

(5) Variante : « moi » au lieu de « une fois » *Ngo* p. *Yi* ce qui donne : « s'il pouvait désirer me revoir ! » je lui retracerais mes pensées.

(6) Tracer comme un chemin. *Com.* lui mettre à découvert par écrit ma sincérité ; le faire complètement et méthodiquement.

(7) *Com* différent du mien comme blanc et noir, carré et rond.

(8) C.-à-d. je suis toujours prêt à retourner près de lui.

(9) La barre d'appui par devant.

(10) Tout est droiture ; rien de feint !

(11) Le troisième *pien* reprend et réunit les deux sujets : la peinture de l'hiver, image du royaume de Tsou désolé par la guerre et l'injustice, et le ministre fidèle banni, plongé dans la douleur.

(12) Le poète souffre des maux de l'hiver, mais sa piété se garde bien d'accuser le ciel. Toutes les œuvres du principe suprême sont parfaites.

Voilà déjà que la rosée givreuse couvre les fleurs. Depuis longtemps elle a dépouillé de sa parure l'Éléococca (1) et le catalpa
Et assombri l'éclat brillant du soleil d'été.
Et le sombre vêtement de la nuit s'étend de plus en plus (2).
L'hiver a jeté au loin la force, la beauté des plantes odorantes.
En enlevant les fleurs desséchées, mon cœur est pris de tristesse et de dépit.
L'automne par sa rosée de glace les a frappées d'abord ; l'hiver étend leur destruction par ses rigoureuses gelées,
Ces fleurs que la fin de l'été avait prodiguées par sa chaleur généreuse (3).
Plus de travaux ! plus d'action ! on vit enfermé, dans les rochers même.
Un feuillage noirci, sans couleur, recouvre la terre. Les branches s'entremêlent brisées.
Couvertes toujours comme d'une humidité.
Entassées comme des troncs, elles gisent jaunies par le dessèchement.
Tandis que troncs, rameaux et branches restent dépouillés de tout,
Sans forme comme un métal fondu, comme frappés au cœur par la maladie,
Comme des objets confusément mêlés et prêts à tomber par terre.
Mais le dépit manque l'occasion et ne connait pas l'opportunité (4).
Prenons les rênes de notre quadrige et allons avec mesure,
Circulons à loisir, en tout sens, mais avec dignité.
Les années fuient inaperçues et s'épuisent complètement pour nous.
Craignons de ne point atteindre le terme de nos années ;
Prenons garde que notre vie n'ait point son temps.
En proie à la méchanceté, rejeté des hommes,

(1) La chute de ses feuilles annonce l'automne.

(2) Tout ceci peint l'obscurité dans laquelle la vertu est tombée au pays de Tsou.

Cette strophe reprend les deux figures précédentes et les réunit. Nous avons sous les yeux à la fois le spectable des ravages de l'hiver et celui de la désolation du ministre disgracié, inquiet du sort de son pays.

(3) *Com.* L'été c'est le prince dont la bonté zélée entretient le peuple et fait régner la justice et l'ordre. Quand ces sentiments se refroidissent il arrive ce que l'automne produit pour les fleurs. Si le prince gouverne avec injustice, inhumanité, égoïsme, s'il pressure son peuple, l'expose aux ravages de la guerre etc. c'est l'hiver qui détruit les fleurs et désole la parure de la terre

(4) Réflexion qui nait subitement dans l'esprit du poëte. Ces lamentations ne l'aident en rien ; d'autre part, la vie peut lui réserver des surprises, il pourra peut-être encore être utile à son pays ; il doit se réserver pour l'avenir.

Je m'en vais exilé placide, sans autre appui que moi.
La cigale fait retentir de son cri (1) le palais de l'ouest ;
Le cœur plein de crainte tremble et se trouble ;
Partout ce ne sont que des sujets de douleur ;
Les yeux se portent vers la lune au doux éclat et la mélancolie s'empare du cœur (2).
On erre sans repos à la lueur des étoiles brillant de leur plus vif éclat.

IV.

Cette quatrième partie présente un tableau complexe. Le poète voit en imagination ce qui se passe au palais de son prince, les fêtes données, les témoignages d'une loyauté qui n'est point dans les cœurs, la manière dont lui-même y est traité ; il se livre à de nouvelles lamentations et rappelle la comparaison précédemment développée (3). Cette strophe se prêtant exceptionnellement à une traduction rimée, nous la donnons à tout risque et péril.

Le palais du prince ; ses flatteurs ; soupirs de l'exilé.

De ce triste désert je vois des immortelles (4),
Et des bouquets d'Iris apportés en présents.
Partout sont des drapeaux flottant au gré des vents.
Pourquoi cueillir ces fleurs de vos mains criminelles (5) ?
Suivre les temps, du vent emporté sur les ailes,
Pour obéir au roi, voilà les vrais bouquets (6) ;
Et ne point contraster aux roses, aux muguets (7).

(1) Ce cri le rappelle au sentiment de son état malheureux.

(2) C'est l'impression que l'astre des nuits fait généralement sur les poètes chinois. Ils se plaisent à peindre leur âme bercée par cette mélancolie.

(3) Strophe III *c. init.*

(4) Le texte parle d'orchidées. Le poète voit les courtisans flatter le prince, alors qu'ils sont prêts à le trahir si leur intérêt les y porte.

(5) Phrase exigée par la rime. Le texte dit : comment ! apporter ces fleurs et les cœurs sont perfides.

(6) Obéir, satisfaire au prince en le servant selon les circonstances. La pluie et le vent, dit le texte c'est la vraie marque de la fidélité.

(7) Litt. les plantes odorantes. « Avoir en soi l'esprit de droite fidélité et faire briller son prince, voilà le devoir. » Ces plantes odorantes sont les ministres habiles.

Je ne puis pénétrer ce douloureux mystère (1).
Je veux quitter mon prince et fuir sous d'autres cieux ;
Exhalant sa douleur en une plainte amère,
Mon cœur voudrait le voir et sage et glorieux (2).
Pur, fidèle, et je dois m'exiler en ces lieux !
Mon cœur serré d'angoisse augmente mes tortures,
Puis-je n'en point brûler et penser à mon roi !
De son brillant palais la porte à neuf doublures ? (3)
Un chien féroce y veille et hurle contre moi.
Des fers, d'épaix barreaux interdisent l'entrée
(D'une amère douleur mon cœur est pénétré)
Le ciel auguste et saint, en son immensité
Inonde nos guérets ; la terre vénérée.
Attend en vain l'arrêt des flots toujours croissant (4).
Quelque hauteur à peine échappe aux eaux montantes.
Les yeux toujours fixés sur les nues flottantes
Je gémis ; mes soupirs augmentent mes tourments.

V.

Les coursiers généreux. Le phénix.

Cette strophe présente deux images principales indiquées dans le titre et figurant le ministre fidèle, c.-à-d. le poète lui-même. D'autres pensées accessoires y sont entremêlées, comme on le verra.

Jusques à quand l'art, l'habileté des âmes basses
Se riront-ils de l'équerre (de la justice) et falsifieront-ils la pierre de touche (5) ?
On repousse les coursiers forts et généreux (6), on ne veut point les atteler à son char.

(1) De ce qui se passe à la cour.

(2) *Ming* qui veut dire « éclairé et brillant. » Sachant distinguer le ministre intègre et fidèle des courtisans trompeurs.

(3) Neuf doubles ; aux portes. aux chemins.

(4) Quand aura-t-elle la sécheresse ? Les monts, les villes sont des marais ; les plantes périssent.

(5) Se riront-ils des principes de justice et falsifieront-ils les règles morales par leur hyprocrisie. Il s'agit des flatteurs qui ont indisposé le roi Hoei contre l'auteur.

(6) Les ministres tels que Kiu Yuen et Song Yu.

Fouettant de mauvais et chétifs chevaux (1) on se met en chemin.
Et quel temps peut se passer de coursiers vaillants et rapides ?
Et qui pourrait sans eux conduire habilement son char ?
Voyez celui qui tient la bride, ce n'est point l'homme (2).
Aussi les chevaux bondissent et fuient au loin indomptés.
L'Eider et l'oie sauvage coassant, se plaisent à manger des algues (3),
Le Phenix planant triomphe des vents et s'élève dans les hauteurs célestes.
Le ciseau est arrondi, son manche est de forme carrée ;
Je sais bien la différence de leurs formes et combien il est difficile de les adapter (4).
Tous les oiseaux aiment à s'élever et à se poser haut ;
Seul le phenix a de modestes appréhensions et ne cherche point de compagnons (5).
Puissé-je avoir la bouche baillonnée et ne pouvoir parler !
C'est ainsi que l'on goûte la faveur du prince (6).
Que de grands princes se sont illustrés jadis ! Non, on n'en rencontre plus qui les égale.
Les coursiers ardents et forts cherchent un refuge (7).
Les phenix, les argus perchent au loin sans souci de nous.
Les vertus, les mœurs antiques et simples ont été transformées.
Les ministres du jour ont élevé sans cesse leur opulence
Les nobles coursiers se sont réfugiés, en se traînant, dans des antres, et ne se montrent plus.
Les phenix volent au sommet des airs et ne descendent plus.
Les oiseaux, les quadrupèdes eux-mêmes savent chérir la vertu.
Comment donc les prétendus sages ne la distinguent-ils plus ?
Les coursiers ont perdu leur célérité et ne cherchent plus à sauver.
Les phenix insensibles à la faim oublient leur nourriture
Le roi les a rejetés, chassés au loin et ne considère point (sa faute).

(1) Les flatteurs qui perdent l'état.

(2) Mais cela ne suffit pas encore. Il faut à ces ministres un roi sage et prudent, autrement les coursiers ardents, les ministres trop zélés renverseront l'équipage de l'état.

(3) Figure des hommes vulgaires ; le phenix est le ministre tel que *Kiu Yuen.*

(4) La sagesse gouvernementale doit savoir employer différemment les hommes selon leurs qualités, traiter comme il convient le bon et le méchant, l'habile et l'inintelligent.

(5) Même figure qu'à la note 1. Tous sont ambitieux excepté l'homme intègre.

(6) Trait de satyre lancé hors place.

(7) Conséquence du mauvais gouvernement ; les hommes supérieurs fuient la cour.

Nos cœurs aspirent à la fidélité, mais que gagnent-ils ?
Ce qu'on veut c'est le silence de mort (sur les fautes) (1) et saper les principes.
Quoiqu'on lutte contre son cœur, on ne peut oublier la vertu, cette source originaire de ses actes (2).
Isolé, abandonné on déplore ces maux dont ils accablent les hommes ;
Les membres brisés, le cœur déchiré. Quel en sera le terme suprême ?

VI.

Effets funestes du froid (3). Désir de voir le prince corrigé et de pouvoir le servir.

Le givre, les frimas se répandent et remplissent les cœurs d'anxiété ; leur action funeste s'exerce en bas.
Nos cœurs se portent vers celui dont la présence rend heureux (4), mais ils ne parviennent pas à franchir les obstacles (5).
La neige, le givre s'accumulent et se grossissent en se mêlant,
Et l'on sait que leur approche, amènera la mort.
Oh ! si l'on pouvait ramener la source de bonheur (6) et s'y attacher encore
On jetterait l'ancre dans les jongles, on mourrait comme les fleurs du désert.
Mais maintenant on n'aspire qu'à partir et s'en aller errant dans les sentiers déserts.
Car la voie du retour est obstruée ou coupée (7), on ne peut y pénétrer.
En vain voudrait-on la parcourir, y pousser son quadrige.
Et le pût-on qui oserait-on suivre (8) ! Au milieu de la route

(1) Qu'on laisse commettre les injustices sans faire de remontrance.

(2) On ne peut étouffer la voix de la conscience. L'homme est originairement, vertueux par nature.

(3) Cela représente, d'après le *Com.* la conduite tyrannique du roi Hoei

(4) *Hing*. Ce mot seul exprime toutes ces idées. Il s'agit du roi.

(5) Wang-Yi explique: On espère qu'on n'écartera pas complètement ce qui est vraiment noble et grand (?).

(6) Ramener le roi à une conduite juste et sage. On se sacrifierait volontiers.

(7) Le ministre fidèle et sage ne peut revenir à la cour dont il a été banni.

(8) Si même c'était permis dans les circonstances présentes, on ne pourrait suivre un prince égaré. Rien qu'en y pensant on serait rempli d'anxiété.

Mais on ne doit pas se livrer à ces sentiments de découragement indigne d'une grande âme.

L'émotion, le doute saisirait. Mais alors se faisant violence,
On saurait retrouver sa sérénité (chanter).
Les hommes vulgaires et bas par nature sont étroits d'esprit et superficiels.
Vraiment le roi n'a point su pénétrer ces cœurs grossiers que rien ne trouble (1).

VII.

Plainte sur la corruption du temps (2).

Le souffle généreux des ministres intègres est éteint. Je hais l'infidélité de ces temps.
Quand ne règne point l'habileté, l'artifice des gens vulgaires ? Il détruit l'équerre et falsifie la pierre de touche.
Seul ministre dévoué je ne flatterai pas ; mes vœux aspirent après les doctrines laissées par les anciens sages ;
Et vivant dans ce monde impur, à briller d'un vif éclat.
Plus de joie pour mon cœur, près de l'homme illustre sans justice (3).
Mieux vaut vivre épuisé et garder les hauteurs (4),
Et de se rassasier sans recherche ni délicatesse,
De demander la chaleur à des habits simples et convenables (5).
Puissé-je revoir les mœurs des anciennes poésies !
Et fixer mes désirs dans la simplicité de la vie.
Malheureux obstinés dans le mal, sans foi, qui cherchez le port dans le désert où le sol vous manque (6),
Qui voulez résister au froid sans fourrure (7).
Vous craignez la mort qui frappe inopinée, et vous ne verrez point le printemps, la vie renaissante (8).

(1) Les ministres qu'il emploie ne sont émus que par ce qui les touche personnellement.

(2) Le poète fait allusion à un fait historique.

(3) Le roi de Tsou.

(4) Les principes qui élèvent l'âme.

(5) Conserver les mœurs simples des temps antiques. C'étaient la cupidité, le luxe et l'amour des plaisirs qui perdaient les grands de Tsou.

(6) Le bonheur dans les plaisirs corrupteurs qui ruinent santé et biens.

(7) Résister au malheur sans principes de justice.

(8) Vous redoutez la mort ; eh bien elle vous frappera prochainement, punissant ainsi vos excès.

VIII.

Marche des saisons, image de la vie. Le poète perd l'espoir.

Belle, transparente est la lueur étendue des dernières nuits d'automne.
Le cœur vinculé par elle s'émeut et se sent percé de douleur
Le printemps passe, l'automne succède et fuit, le soleil s'est élevé, éloigné (1).
Affligé on se plait à accroître soi-même ses regrets.
Les saisons viennent et se succèdent, entraînant avec elles l'année.
Les deux principes de l'être ne procèdent point de concert (2).
Le plus brillant soleil a son déclin, il se dérobe sous terre.
La lune voit sa lumière s'affaiblir, s'épuiser ; elle diminue, elle s'efface.
Ainsi les années tombent dans l'oubli lorsque leurs jours sont épuisés.
La vieillesse arrive avançant imperceptible et dissout la vie.
Le cœur s'agite, se resserre, le soleil semble s'obscurcir, les regrets du passé ne laissent plus d'espoir.
Les désirs, la pitié déchirent son cœur, et grossissent les anxiétés ; ils font gonfler les soupirs.
L'année passe comme les flots et le soleil s'éloigne.
La vieillesse se jette sur nous et nous envahit de plus en plus nous laissant sans asile.
Que la chose publique soit gérée sans fatigue et procède avec bonheur (3).
Pour nous, notre affliction n'a point de terme, tout est anxiété, indécision.

IX.

Les nuages, figure de l'envie obscurcissant le mérite.

Pourquoi ces nuages flottant qui nous inondent de toutes parts
Et dans leurs tourbillons dominent, recouvrent la lune en son éclat?
Où est cet éclat de la fidélité du cœur ? Que je voudrais le voir !
Mais ces nuées (4) dérobent le soleil (5), nul ne peut les pénétrer,

(1) Etendant l'obscurité des nuits, et faisant pâlir son propre éclat.
(2) Quand le froid avance, le chaud recule et le contraire. Com.
(3) C'est mon seul désir pour l'avenir. Quant à moi il n'y a plus qu'affliction.
(4) La méchanceté, la fourberie.
(5) Le soleil, l'éclat de la vertu. Aussi : le prince que ces fautes

Que ne puis-je contempler cet astre brillant en sa marche glorieuse!
Mais ces voiles aériens forment un brouillard et le recouvrent.
Infortuné je ne puis soutenir la vie ; mon amour de la droiture,
Les méchants accumulent les souillures pour le flétrir (1).
La sagesse de Yao et de Shun illumina les ténèbres et s'éleva jusqu'au ciel (2).
Pourquoi l'envie jalouse la mit-elle en péril, voulut-elle l'écraser ?
Et entacha leur nom d'une réputation imméritée de manque de piété (3) !
Ainsi l'éclat des grands astres vient parfois à être voilé.
Bien plus encore l'art gouvernemental a ses lois multiples et sa corruption s'accroit malgré tout (4).

X.

Les branches étendues du nenuphar couvrant les eaux, sont d'un aspect ravissant.
Le lac les fait flotter, onduler et ne peut s'en faire une ceinture (5).
Les cœurs fiers et vertueux savent aussi user des armes (6) ; mais ils soutiennent les ministres généreux et sincères.
L'agriculteur suspend ses travaux cédant à la violence craignant la désolation de ses champs, de ses guérets.
L'égoïsme est en tout suscitant les difficultés.
Ces maux secrets qui déchirent les cœurs seront la perte, un péril menaçant (7) pour la postérité,
Les tonnerres (8) de ce monde se font écho et brillent d'un vif éclat.

déshonorent. Ces nuages dit le Com. sont les paroles flatteuses, artificieuses qui égarent ; qui emprisonnent la fidélité.

(1) Me calomnient pour me faire périr.

(2) Fit connaître la vérité, la vertu et les rendit semblables au ciel et à la terre dans leurs actes.

(3) La méchanceté les fit accuser de manque d'amour paternel parce qu'ils ne voulurent pas laisser le trône à leurs propres fils qu'ils en jugeaient indignes.

(4) Quand le prince agit mal et rejette les bons conseils.

(5) Un vêtement qu'il tienne fixement. Elles s'en vont, ou périssent. Cela signifie, d'après le commentaire que le roi Hoei se croit plein de vertus et de hautes capacités, mais ne pourra conserver ces qualités et son trône.

(6) Ils pourraient résister violemment mais ne veulent point troubler l'état.

(7) Litt. un précipice, une gorge dangereuse.

(8) Les bruits méchants. L'un répond à l'autre par d'autres bruits malicieux.

Comment le blâme et la louange se sont-ils obscurcis et confondus (1)
Maintenant on multiplie les apprêts extérieurs, un regard furtif pénètre seul l'intérieur. L'intérieur se reflète sous un regard furtif (2).
La gloire future est réservée intérieurement comme un trésor (3).
Puissé-je transmettre mes paroles à la postérité, qu'elles flottent (4) jusqu'aux astres !
La violence et la force s'épuisent et se soutiennent difficilement.
Les ministres pervers cachent ces nuages menaçants (5) ; les serviteurs fidèles restent dans l'obscurité et sans gloire.
Yao et Shun savaient tous deux honorer la droiture fidèle.
Aussi ils avaient élevé haut l'appui de leur trône et savaient réussir par eux-mêmes.
En eux on se confiait et le monde n'avait pour eux que de l'amour.
Tout cœur craignait de les offenser.
Le quadrige que mènent des coursiers rapides comme le vent, conduit avec sureté, n'a pas besoin de violence, et de fouet (6).
Mais loyauté, confiance, ne peuvent assurer la cité contre les périls.(7)
Leur appui le plus ferme était impuissant à la sauver? (Quand le prince les repousse).
Vinculés, les efforts généreux n'atteignent point leur fin.
Etroitement enserré par la douleur, l'esprit n'a plus qu'à déplorer ses liens (8).
Que l'on fait au monde la voie pour échapper à ses maux
(C'est bien) mais si la vertu n'est pas parfaite elle ne sera pas imitée.
Que je périsse dans les flots (9), que je disparaisse et ne voie point (ces maux).

(1) On ne distingue plus le bon du méchant.

(2) Il y a un miroir où l'on voit par un regard furtif, pénétrant sous les dehors.

(3) La vertu sera reconnue, la réputation conservée dans l'ombre et le silence se refera pur.

(4) Qu'elles aillent comme les flots de la mer jusqu'aux grands et sages futurs.

(5) Cachent au prince les dangers qu'il court ; ainsi ils obtiennent la faveur et la célébrité.

(6) Des ministres sages et fidèles donnent la prospérité et la grandeur à l'état.

(7) Hoei se croit tel ; s'il l'était il protégerait ses ministres fidèles.

(8) Le mot chinois indique un esprit entravé dans ses mouvements et le caractère peint ces idées.

(9) Ces termes n'impliquent nullement le suicide. Song-Yü voudrait mourir pour ne point voir ces maux, la perte de son pays.

Je désirais illustrer mon nom dans le monde entier, je lui voulais un courant pur (1) et n'ai pu le rencontrer.
Abattu, comme frappé de stupeur, je me déchire le cœur à moi-même et ne voit point de terme.
Je vais errant comme l'oiseau sans domicile, réduit à la misère.
Mon pays a de vaillants coursiers, mais ne sait pas les mettre au frein (les employer).
Qu'ils sont nobles sans doute, et les vrais modèles des hommes !
Tsi chantait sous le char ; le prince Huan l'entendit et apprit ainsi qu'il avait su sans maître cultiver l'art musical.
Maintenant qui saurait encore l'apprécier (3) ?
C'est en méditant considérant ces maux, arrêtant les armes,
Que l'intelligence éclairée seule atteindra son but.
Troublant les cœurs fidèles en leur sincérité, la jalousie prépare les dissensions et les manifeste.

Conclusion (4).

Désir du poète de s'élever au ciel.

Puisse-je avoir un corps merveilleux détaché de cette terre et m'élever,
Errant au sein des nuages, porté sur l'éther pur des cieux,
D'un vol rapide, sur la brise des esprits ; flottant sur un Iris brillant.
Traversant les séjours fortunés des esprits, les boccages de l'oiseau rouge, à ma gauche (5) ; l'antre du dragon azuré (6) à ma droite.
Près des foudres du Maître du tonnerre, je pénétrerais dans le palais du Génie au vol rapide (le vent).

(1) Que le monde suivît la voie droite.

(2) En donnant à manger à ses bœufs. C'était un simple et pauvre serviteur, mais il était vertueux et habile.

(3) Aujourd'hui soupirer et flatter c'est toute la vertu. Com.

(4) La conclusion de la pièce entière est amenée, annoncée par l'avant dernier distique. Le ministre poète après avoir exhalé ses plaintes, pensant aux services qu'il pourrait encore rendre à sa patrie, ranime son courage, bannit de son cœur les pensées qui l'affligent. Il voudrait s'élever au ciel pour fuir cette terre ou règnent l'hypocrisie et l'injustice. Mais il ne peut oublier que son but est de faire régner la vertu et il prend la résolution d'y travailler encore.

(5) Partie occidentale du ciel où expirent les rayons du soleil.

(6) L'orient ; le représentant de l'azur du ciel. Description fantaisiste.

Avec mon char, retentissant pardevant du tintement des cloches, par derrière du fracas des roues répondant au tonnerre ;
Et ma bannière a nuées portée par un dragon et mes coursiers majestueux disposés en bel ordre.
Mon but est unique, j'y suis tout entier et ne pourrais changer.
Je veux suivre le bien et le tésauriser en moi, je veux m'attacher à la vertu, source céleste.
Oui je retournerai vers mon roi, je le verrai sans me plaindre (1).

---

(1) Sans me plaindre de son injustice antérieure ; ne pensant qu'à servir mon pays et la cause de la justice. Wang-Yi explique en ce sens que ce serait le roi qui serait changé et n'aurait plus de mécontentement contre son ministre dont il aurait reconnu la loyauté.

LES PAPAS DU NOUVEAU-MONDE

RATTACHÉS A CEUX DES ÎLES BRITANNIQUES ET NORDATLANTIQUES.

III. Chronologie.

Les listes des deux mémoriaux sont placées l'une en regard de l'autre, afin de faciliter les comparaisons qu'il est intéressant de faire, les deux compilateurs ayant vu les mêmes documents et entendu les mêmes récits, mais les ayant rédigés chacun à sa façon. Ces différences de détail tiennent, croyons-nous, à ce qu'ils s'efforçaient de concilier les totaux qui leur étaient fournis avec les données afférentes à chaque règne. Nous n'entreprendrons pas aujourd'hui de les expliquer, parce qu'elles ont peu d'importance pour notre sujet, les dates étant, à quelques années près, les mêmes pour ce qui concerne Topiltzin.

Relación.		Origen de los Mexicanos.	
Ecrite 13 ans après l'arrivée des Espagnols, c'est-à-dire en	1532	Ecrite 13 ans après l'arrivée des Espagnols, c'est-à-dire en.	1532
Depuis l'origine il s'était écoulé	765 ans	Depuis l'origine il s'était écoulé	765 ans
l'histoire commence donc en	767	l'histoire commence donc en	767
Migration au bout de. . .	11 ans	Migration au bout de. . .	11 ans
Etablissement à Teoculhuacán en	778	Etablissement à Teoculhuacán en	778
Institution de la royauté au bout de.	17 ans	Institution de la royauté au bout de.	17 ans
Avénement de Totehéb . .	795	Avénement de Totepev . .	795
Régne de Totehéb (Ier roi) .	56 ans	Règne de Totepev (1er roi) .	56 ans
Avénement de Topilci (IIe roi)	851	Avénement de Topilce (IIe roi)	851
Séjour à Teoculhuacán . .	17 ans	Séjour à Teoculhuacán . .	17 ans
Départ pour le sud. . . .	868	Départ pour le sud. . . .	868
Durée du trajet.	10 ans	. . . .	
Arrivée à Tulancinco . . .	878	. . . .	
Séjour.	4 ans	Séjour à Tulancinco . . .	4 ans
Départ pour Tula	882	Départ pour Tula	872

	882		872
Séjour.	10 ans	Séjour.	12 ans
Topilci à Tlapala.	892	Topilce à Tlapala.	884
Il meurt au bout de 2 ans		Il meurt au bout de . . .	2 ans
Commencement de l'interrègne	892	Commencement de l'interrègne	886
Vacance du trône	97 ans	Vacance du trône	97 ans
Avénement de Huemac (III)	989	Avénement de Vemac (III) .	983
Il régna	62 ans	Il régna	62 ans
Avénement de Nahuinci (IV)	1051	Jusqu'en	1045
On comptait alors 163 ans depuis l'arrivée des Culúas, [ce qui porterait celle-ci en 888; il faut 173 ans comme dans l'*Origen* pour remonter à 878, ou bien admettre l'explication de la p. 187 note 2.]		Il y avait 173 ans que Tula était capitale [ce qui nous reporte bien à l'année 868].	
		Vemac se suicide au bout de	6 ans
		Avénement de Naviunci (IV)	1051
Nahuinci quitte Tula au bout de 17 ans, en 1068 ; il y avait 196 ans que cette ville était fondée, [ce qui donnerait la date de 872 comme dans l'*Origen*.]		Il quitte Tula au bout de 17 ans, en 1068, qui était la 197e année après la fondation de cette ville en 872.	
Règne de Nahuinci . . .	60 ans	Régne de Naviunci ou Nahunci	60 ans
Avénement de Cuahutexpellaci (V).	1111	Avènement de Cuahutepetavatcit (V)	1111
Au boût de	9 ans	Au bout de	9 ans
il fonde Culhuacán (1). .	1120	Il fonda Culhuacán en . .	1120
Dont il fut le premier roi pendant . . . . , . .	2 ans	Dont il fut le premier roi pendant.	2 ans
Avénement de Hueci (VI. 2).	1122	Avènement de Vece (VI. 2).	1122
Hueci régna.	25 ans	Vece régna	25 ans
Avénement de Nonohualcaci (VII. 3) (2)	1147	Avénement de Nonovalcasi (VII. 3)	1147
Il régna	16 ans	Il régna	16 ans
Avénement d'Achitometl Ier (VIII. 4).	1163	Avénement d'Achitometl Ier (VIII. 4).	1163
Il régna	14 ans	Il régna	14 ans
Avénement de Cuahotonal (IX. 5) (3)	1177	Avénement de Cuathutunal (IX. 5) (3)	1177

(1) A cette date, dit notre auteur (p. 269), il y avait 258 ans que les Culhúas étaient maîtres du pays, ce qui nous reporte à l'année 862.

(2) La *Relación*, tout en l'admettant dans son récit, ne lui donne pas de numéro d'ordre, ce qui explique peut-être pourquoi Torquemada a fait un seul personnage de Huetzin et de Nonohualcatl (*Mon. ind.* L. III, ch. 7 p. 254 du t. I. — Voy. plus loin, p. 220). Elle passe de Hueci, qu'elle appelle 6e roi des Culhúas et 1er Culhúas et de 3e de Culhuacán. On peut en induire qu'elle regardait Nonohualcaci comme le second, quoiqu'en réalité il fut le 3e. C'est ce dernier chiffre que nous avons adopté, conformément à la numération plus rationnelle de l'*Origen*, qui d'ailleurs devient identique dans les deux mémoriaux, à partir de Yohualatonac, 16e roi des Culhúas, 9e de Culhuacán.

(3) 6 ans après 1177 les Mexicains arrivèrent à Chapultepec en 1183.

	1177		1177
C'est 6 ans après que vinrent les Mexicains en 1183.			
Il régna	14 ans	[Le rédacteur ayant oublié d'indiquer la durée de son règne, nous empruntons à la *Relación* le chiffre de	14 ans]
Jusqu'en	1191	Avénement de Macace (X. 6)	1191
Autre roi, non nommé	23 ans	Il régna	23 ans
Avénement de Cuezan (X. 6)	1214	Avénement de Culcalce (XI. 7)	1214
Il régna	14 ans	Il régna	14 ans
Avénement de Chalchihutlatonac (XI. 7) (1)	1228	Avénement de Chalchiultlatonac (2)	1228
Il régna	16 ans	Il régna	16 ans
Avénement de Cuahutlix (XII. 8)	1244	Avénement de Quathutlix (XII. 8)	1244
Il régna	9 ans	Il régna	9 ans
Avénement de Yohualatonac (XIII. 9)	1253	Avénement de Yoalatonac (XIII. 9)	1253
Il régna	10 ans	Il régna	12 ans
Avénement de Cihutecaci (XIV. 10)	1263	Avénement de Ceyntecace (XIV 10)	1265
Il régna	14 ans	Il régna	13 ans
Avénement de Xihuitltemoc (XV. 11)	1277	Avénement de Gibeltemuc (XV. 11)	1278
Il régna	18 ans	Il régna	18 ans
Avénement de Cuxcuci (XVI. 12)	1295	Avénement de Cuxarse (XVI. 12)	1296
Il régna	16 ans	Il régna	17 ans
Avénement d'Acamapichi I (XVII. 13)	1311	Avénement d'Acamapichtli (XVII. 13)	1313
Il régna	12 ans	Il régna	12 ans
Jusqu'en	1323	Jusqu'en	1325

(1) Six ans après, en 1234, les Mexicains s'établirent à Tizapá.

(2) Deux ans plus tard, en 1230, les Mexicains célébrèrent leur 4e jubilé de 52 ans (soit 208 ans depuis leur départ de l'Aztlan, qui dut avoir lieu en 1022). La même année (1230), ils s'établirent à Tyzapá, qu'ils quittèrent au bout de 30 ans, en 1260, pour entrer à Mexico qui fut fondé 238 ans après leur arrivée en ce pays (1022). Ces données sont bien d'accord ; il est plus difficile de faire concorder les suivantes C'est 152 ans après leur départ (ou 4 ans avant la fin de leur 3e jubilé) qu'ils s'établirent à Chapultepec, en 1174 (il est dit sous le règne de Cuahotonal que ce fut en 1183) et 82 ans plus tard qu'ils entrèrent à Mexico, en 1256 (au lieu de 1260). A la vérité ces différences portent sur peu d'années. — Dans l'*Origen*, Chalchiuhtlatonac devrait être le 12e roi des Culhúas et le 8e de Culhuacán, mais comme aucùn adjectif ordinal n'est accolé à son nom, cette liste qui était d'un point en avance sur celle de la *Relación*, marche de pair avec elle à partir de Cuahutlix jusqu'à Acamapichi 1er.

Usurpation d'Achitomete II (1)	1323	Usurpation d'Achitometl II.	1325
Acamapichi II vécut (2)	46 ans	Acamapichtli (2) vécut	46 ans
Avénement de Huicilihuici [XVIIIe 1er de Mexico] (3)	1369	Avénement de Vicelivece [XVIII, 1] (3)	1371
Il régna	33 ans	Il régna	33 ans
Avénement de Chimalpupucaci [XIXe 2]	1402	Avénement de Chimalpupucaci [XIX. 2]	1404
Il régna	21 ans	Il régna	21 ans
Avénement d'Izcoaci [XXe.3]	1423	Avénement d'Iescoaci [XX. 3.]	1425
Il régna	13 ans	Il régna	13 ans
Avénement de Motezuma I [XXI. 4]	1436	Avénement de Motezuma I [XXI. 4]	1438
Il régna	29 ans	Il régna	29 ans
Avénement d'Axayacaci [XXII, 5]	1465	Avénement d'Axayacaci [XXII. 5]	1467
Il régna	12 ans	Il régna	12 ans
Avénement de Tizocicaci [XXIII. 6]	1477	Avénement de Tizucecaci [XXIII. 6]	1479
Il régna	4 ans	Il régna	4 ans
Avénement d'Ahuizoci [XXIV. 7]	1481	Avénement d'Avizose [XXIV. 7]	1483
Il régna	17 ans	Il regna	17 ans
Avénement de Moteczuma II [XXV. 8] (4)	1498	Avénement de Motezuma II [XXV. 8] (4)	1500
Il régna	17 ans	Il régna	17 ans
Jusqu'en	1515	Jusqu'en	1517

Les rédacteurs des mémoriaux ne se dissimulaient pas que leur chronologie péchait en bien des points : il manque par exemple un souverain dans la liste de la *Relación* pour compléter les 26 rois des Culhúas et les 9 rois de Mexico qu'elle compte sans les désigner tous nominativement. Il est vrai que, tout en omettant la fille de Montezuma Ier, elle lui attribue

(1) Culhuacán fut ruiné en 1325, douze ans après l'avénement d'Achitometl II, et 214 ans après sa fondation en 1120.

(2) Ce prince est placé dans la liste non à titre de roi, mais pour remplir la lacune qui, autrement, existerait entre le dernier roi de Culhuacán et le premier de Mexico.

(3) Pour les rois de Mexico, les mémoriaux n'ajoutent plus les chiffres ordinaux ; c'est pourquoi nous avons placé ceux-ci entre crochets.

(4) Les deux mémoriaux déclarent qu'il y eut neuf rois de Mexico et que Montezuma II était le 26e de la liste ; il n'y en a pourtant que 25 et 8. On verra dans le texte une explication de ces contradictions apparentes.

trente et quelques années de règne (p. 279-280), ce qui pourrait être juste si l'on voulait faire entrer en compte les 33 années de gouvernement de ses trois fils Axayacatl, Tizozic et Ahuitzolt et ajouter quatre ans pour le gouvernement de son mari. On arriverait ainsi exactement à la date de 1519. Le compilateur de l'*Origen* avoue non moins candidement les discordances et voici comment il essaie de les expliquer : « Je crois avoir bien compté : Moctezuma fut le neuvième roi de Mexico, petit-fils au troisième degré [c'est-à-dire issu à la quatrième génération] de Vicelivici le premier roi, et le vingtsixième roi des Culhúas. Au temps de la venue des chrétiens, il y avait deux cent quarante ans que la ville de Mexico avait été fondée, cent trente six que la royauté y avait été établie et quatre vingt douze ans qu'elle avait l'hégémonie, depuis le mois d'avril nous sommes dans la treizième année [1532] après l'arrivée des Espagnols [1519]. Tout ce temps additionné avec les années écoulées fait un total de sept cent soixante cinq ans depuis qu'il y a des habitants dans ce pays ou que l'on s'en souvient ; d'après les iconophones il paraît qu'il y a huit ou neuf ans de plus. C'est peut-être que j'ai mal fait le calcul ou que l'on en a retranché les années du règne du gendre de Motezuma l'Ancien lesquelles ne sont pas indiquées dans les annales ; d'où il ressort qu'il occupa réellement le trône pendant ces huit ou neuf ans. Si l'on en trouve davantage qu'on les ajoute ! Dans le nombre des régnes on ne compte ni celui d'Achitometl II, qui fut cause de la ruine de Culhuacán, ni celui de la fille de Motezuma l'ancien. Voilà ce que nous avons pu découvrir, sans préjudice des rectifications à faire par ceux qui, cherchant mieux, trouveraient des faits mieux avérés. On n'est tenu de croire qu'à ce qui est prouvé » (1).

On peut juger par là avec quelle bonne foi procédaient les religieux qui ont les premiers transcrit en espagnol les annales et les traditions des Mexicains ; ils n'avaient pas d'idées préconçues ; ils se bornaient à exposer les choses comme ils les connaissaient, sans se douter du parti que l'on tirerait de

(1) *Origen de los Mexicanos*, p. 306.

leurs assertions. Aussi tous ceux qui ont parlé des immigrants Culhúas et d'un de leurs chefs, Topiltzin, sont-ils, à quelques années près, d'accord sur les dates. Le P. Toribio de Benavente, surnommé *Motolinia* (en langue nahua) ou Pauvre, qui fut l'un des douze premiers évangélisateurs de la Nouvelle-Espagne, « le plus curieux des anciens missionnaires et le plus diligent à conserver la mémoire des choses dignes d'être retenues » (1), avait une compétence spéciale en matière de chronologie mexicaine, d'autant plus qu'il avait composé une explication du comput des Aztecs (2). Dans le prologue de son *Histoire* des Indiens (3), écrite en 1541, il affirme n'avoir pu faire remonter à plus de huit cents ans la présence des Chichimecs au Mexique. « Les seconds occupants, ajoute-t-il, furent les Colhuas ; on ne sait rien de certain sur leur origine, sinon qu'ils n'étaient pas indigènes et qu'ils arrivèrent trente ans après l'établissement des Chichimecs dans le pays ; de sorte qu'ils y sont mentionnés depuis 770 ans » (4), ou en d'autres termes depuis l'an 771 de notre ère.

Cette date et ces faits sont confirmés par Fr. Lopez de Gómara qui publia en 1552 sa *Crónica de la conquista de Nueva España ;* à la vérité, il n'avait pas visité l'Amérique, mais en qualité de chapelain de F. Cortés, il avait pu se renseigner auprès de ce conquérant et de plusieurs de ses compagnons (notamment Andrés de Tapia et Gonzalo de Umbria) ; on peut donc le regarder comme l'écho de témoins bien informés. « Il y a, dit-il, 770 ans ou plus qu'il vint dans cette contrée de la lagune [l'Anahuac] des peuplades fort belliqueuses, pourtant très policées et fort raisonnables qui s'appelaient les Aculúas [Culhúas maritimes]. Dès leur arrivée elles se mirent à coloniser,

(1) Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, édit. par J. G. Icazbalceta. Mexico, 1878, in-4, p. 275. — Cfr. J. de Torquemada, *Mon. ind.* L. XIII, ch. 29, t. II, p. 474, et L. XIX. ch. 27, t. III, p. 372.

(2) Torquemada, *Mon. ind.* L. X, ch. 36, t. II, p. 301.

(3) Editée sans nom d'auteur dans les *Ant. of Mexico* de Kingsborough (pour faire partie du t. X, mais comme la publication fut interrompue, on joint cette histoire au t. IX) ; — dans la *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, Madrid, in-8, t. LII, 1858 ; — par J. G. Icazbalceta, dans le t. I de sa *Colección de documentos para la historia de México*. Mexico, 1858, gr. in-8.

(3) Motolinia, édit. Icazbalceta, p. 4.

à semer du maïs et d'autres légumes ; des figures leur servaient de lettres. C'étaient des gens de marque et il y avait parmi eux quelques seigneurs. Ils fondèrent sur la lagune Tullancínco qui fut leur première station et, comme ils venaient de Tulla, ils peuplèrent aussitôt Tollan (1), ensuite Tezcuco » (2). De son côté le P. J. de Torquemada affirme que, « en arrivant sur le territoire de Tulla, les Mexicains le trouvèrent occupé par beaucoup de peuples qui, d'après les historiens nationaux les plus dignes de foi, avaient commencé de s'y établir au VIII[e] siècle de notre ère. Leur premier chef Totepeuch, étant valeureux et renommé, vécut fort longtemps en pleine paix ; à sa mort, les habitants de cette province de Tulla élurent un autre prince, Topil, qui régna cinquante ans et qui eut pour successeur le roi Huemac, que nous avons mentionné en parlant des embûches tendues à Quetzalcoatl. Cet Huemac fut un roi très puissant et redouté, qui se fit adorer comme Dieu. Etant sorti de Tulla, il envahit diverses parties de la Nouvelle Espagne et tout son règne fut occupé à conquérir ; la gloire des armes l'attirait plus que les agréments de la paix. Pendant son absence causée par des guerres continuelles, les Tultecs élevèrent au trône Nauhyotzin, qui fut leur second seigneur de nation chichimèque. Celui-ci sortit également de Tullan et s'achemina vers cette lagune, avec de grandes forces pour conquérir ce qu'il put de la contrée. Il régna plus de soixante ans » (3). Suit une liste de ses successeurs que l'on reproduit en regard de celle de Gómara.

(1) « Porque vénian de Tulla poblaron luego à Tollan. » Cette assertion est des plus importantes pour notre sujet ; elle prouve que Tula (Thule) était le point de départ des émigrants Culhúas. De même Gabriel de Rojas, dans *Relación de Cholula*, écrite en 1581, dit : « Tambien dicen que los fundadores desta ciudad [Tullam-Cholullam] viniéron de un pueblo que se llama Tullam, del cual por ser muy léjos y haber mucho tiempo, no se tiene noticia, y que de camino fundaron à Tullam, 12 leguas de México, y á Tullantzinco, tambien cerca de México. y que viniéron á parar á este pueblo [Chololłam] y tambien le llamaron Tullam. » (Cité par A. F Bandelier dans son *Report of an archæological tour in Mexico in* 1881, dans *Papers of the arch. Institute of America*. American series II. Boston, 1884, in-8, p. 194, note 1.)

(2) *Conquista de Méjico*, p. 431 de l'édit. Védia.

(3) *Mon. ind.* L. III, ch 7, t I, p. 254.

Gómara.		Torquemada.
Les Chichimecs entrent au Mexique en	721	Migrations au Mexique . VIIIe siècle
Totepeuch vit plus de . .	100	Totepeuh régna fort longtemps
Jusqu'en	821	
Topil lui succède à l'âge de 22·ans [en	845] (1)	Topil régna 50 ans.
Son régne dura	50 ans	
Jusqu'en	895 (2)	
Interrègne de	110 ans	
Jusqu'en	1005	
Uemac et Nauhiocin plus de	70 ans	Huemac, adversaire de Quetzalcoatl Nauhyotzin, chichimec, régna plus de 60 ans
	1075	
Cuauhtexpetlatl		Quauhtexpetlatl.
Uecin		Huetzin Nonohualcatl.
Nonoualcatl		
Achitometl I.		Achitometl.
Cuauhtonal		Quauhtonal.
Achitometl Mazazin.		Mazatzin.
Queza.		Quetzal.
Chalchiuhtona.		Chalchiuhtona.
Cuauhtlix.		Quauhtlix.
Iohuallatonac.		Yohuallatonac.
Ciuhtetl.		Tziuhtecatl.
Xiuiltemoc.		Xiuhtemoctzin.
Cuxcux.		Coxcotzin.
Acamapichtli		
Achitometl, usurpateur.		
Acamapich.		Acamapichtli.
Viciliuitl.		Huitzilihuitl.
Chimapopoca.		Chimalpopoca.
Izcoua.		Itzcohuatl.
Moteczuma.		Motecuhzuma.

(1) Quoique cette date ne soit pas fournie par Gómara nous n'hésitons pas à l'ajouter entre crochet, en nous référant aux précieux témoignages du Codex *Telleriano-Remensis :* « Topilçinqueçalcoatle nació el dia de 7 cañas [chicome acatl]..... el dia en que se fuéó murió, fué en el dia de una caña [ce acatl,] » et du *Codex Vaticanus* 3738 : « Topiltzin-Quetzalcoatle.... dicono che il quel giorno [delle sette canne] nacque.. .. Il giorno che disparse fù il giorno di una canna. » (Dans *Ant. of Mex.* de Kingsborough, t. V, p. 137, 176 ; cfr. p. 140, 172). — A la vérité il s'agit là de jours et non d'années, mais comme les premiers seuls (à l'exception des jubilés de 52 ans et de 104 ans) étaient fêtés dans le calendrier mexicain, on aura choisi pour les solennités en l'honneur de Quetzalcoatl les jours de 7v *acatl* et de 1 *acatl,* correspondant respectivement aux années de sa naissance, de sa venue et de sa disparition.

(2) Outre que l'année 895 est celle que donnent les *Annales de Cuauhtitlan,* elle correspond fort bien aux indications contenues dans la note précédente.

Fille et gendre de Moteczuma.	
Axayaca.	Axayacatl.
Tizocica.	Tizoc.
Auhizo.	Ahuitzotl.
Moteczuma, commença de régner en 1503.	Motecuhzuma.

Les quatre documents que l'on vient de comparer deux à deux se ressemblent tant qu'il est facile de les faire entrer dans le même cadre. On n'en saurait faire autant du cinquième qui, pour être congénère, n'en diffère pas moins en beaucoup de points. Ces différences prouvent qu'il n'émane certainement pas des mêmes sources auxquelles ont puisé les autres. On doit le regarder comme indépendant de ceux-là et cette circonstance donne d'autant plus de poids à leur conformité approximative en ce qui concerne Quetzalcoatl. Ce cinquième document se compose d'annales qui, commençant à la création du monde, font un saut jusqu'en l'année de *Ome tecpatl* ou *Deux silex* qui correspond à 636 de notre ère ; elles continuent ensuite d'année en année (sans en omettre une seule, pas même celles qui n'ont été marquées par aucun événement) jusqu'en l'année de *Ce acatl* ou *Un roseau*, qui correspond à 1519, date de l'arrivée de Cortés. Grâce à cette continuité ininterrompue, il est facile de trouver exactement la date, vraie ou erronée, sous laquelle elles placent tel ou tel fait. On doit donc être surpris de ce qu'un historien sérieux comme M. Orozco y Berra, ait négligé d'établir la correspondance de chaque année dans les ères mexicaine et chrétienne ; par suite de quoi il s'est trompé d'un cycle de 52 ans dans la chronologie relative à Quetzalcoatl : il le fait naître en 793 et disparaître en 843 (1) ; tandis qu'en remontant d'année en année depuis 1519, on arrive à 843 pour la naissance et 895 pour la disparition, dates certaines lors même qu'elles seraient inexactes. L'abbé Brasseur de Bourbourg que les savants du Mexique affectent de dédaigner ne s'y était pas trompé (2).

(1) *Hist. antigua y de la conquista de México.* T. III, 1880, p. 45, 47.

(2) Ce n'est pas qu'il donne ces deux dates, n'étant pas prodigue en fait de chronologie, mais il fixe exactement en *V Calli* ou 873 l'avénement de Quetzalcoatl et en *II Acatl* ou 883, son départ de Tollan (*Hist. des nations civilisées du Mexique.* T. I, 1857, p. 265 et 290.)

Ces annales écrites entre 1563 et 1569 selon M. Aubin et en 1570 selon J. F. Ramirez, se trouvent dans un ancien manuscrit provenant de la bibliothèque de San-Gregorio à Mexico, égaré lors de la dernière dispersion des Jésuites, mais acquis postérieurement pour le Musée national de Mexico où il est actuellement conservé. L'abbé Brasseur de Bourbourg, en ayant pris copie, les fit traduire en espagnol par le licencié F. Galicia Chimalpopoca qui, pour être issu de Montezuma, n'était pas nécessairement de première force sur l'ancien nahua; J. F. Ramirez possédait une traduction du même jusqu'à l'année 1519 qui a été publiée intégralement avec le texte nahua jusqu'à l'année 1428 seulement, et avec une autre jusqu'à cette dernière date par G. Mendoza et F. Sanchez Solis (1). Il y a d'assez grandes différences entre elles ; la dernière fourmille de graves fautes d'impression et dans beaucoup de passages elle n'est pas préférable à celle de Chimalpopoca. Aussi attendait-on avec impatience la traduction anglaise promise par M. A. F. Bandelier et annoncée comme devant paraître, avec le texte, dans la *Library of aboriginal American literature* du Dr Daniel G. Brinton, qui nous a fait part en 1891 de l'abandon de ce projet. L'essai de traduction française par Brasseur de Bourbourg est resté manuscrit et fait partie de la collection Aubin, passée à M. E.-Eugène Goupil. Comme les premières pages manquent et qu'il n'y a pas de titre, ce manuscrit a été nommé par Boturini *Historia de los reynos de Colhuacán y México*, *Codex Chimalpopoca* par Brasseur de Bourbourg et *Anales de Cuauhtitlan* par J. F. Ramirez, *Annales de Quauhtitlan* par d'autres (2). Voici un extrait des faits et des dates qui nous intéressent.

En 726 (Itochtli) commencement de l'ère toltèque.

En 752, les Toltecs se constituèrent en monarchie sous le gouvernement de Mixcoatl.

(1) Comme appendice aux *Anales del Museo nacional de México*, t. I. fasc. 7, 1879; t. II, fasc 1, 2, 3. 1880; fasc. 4, 5, 1881; fasc. 6, 7, 1882.

(2) A. Chavero, p. 45, 50, 51 de l'Append. au t. II de *Hist. de las Indias* du P. Duran. — *Catalogue de la collection E.-E. Goupil* par E. Boban, Paris, 1891, in-fo p. 475-9.

En 804, dispersion des Chichimecs.

En 817, mort de Mixcoamazatzin, fondateur de la royauté.

En 835, décès de son successeur Huetzin ou Toueitzin (1) Tepeuh, père de Quelzalcoatl.

En 843, naissance de Quetzalcoatl, surnommé *Toueitzin* (1) *Tlamacazqui* (notre grand seigneur le pontife).

En 851, Quetzalcoatl, dans sa neuvième année, cherche les ossements de son père.

En 870, Quetzalcoatl arrive à Tollantzinco où il passe quatre ans.

En 873, il succéde à Ihuitimal qui avait remplacé Tepeuh.

En 883, il disparaît de Tollan-Culhuacán.

En 895, il s'embarque pour Tlillan-Tlapallan.

En 930, décès de Matlacxochitl, son successeur.

En 945, décès de Nauhyotzin I, successeur du précédent.

En 973, décès de Matlaccohuatzin, successeur de Nauhyotzin.

En 994, décès de Tlilcohuatzin, son successeur, qui est remplacé par Huemac, chefs des Atepanecs.

En 1051, Huemac fait massacrer tous les partisans de son rival Cuauhtli, Tlenamacac (l'encenseur) de Xicoc qui avait posé sur le trône l'image de Quetzalcoatl.

En 1064, Huemac s'enfuit à la suite d'une guerre civile.

En 1070, il se suicide. Ruine des Toltecs.

En 1072, décès de Nauhyotzin II, que suivaient depuis 1064 une partie des Toltecs. Son fils Cuauhtexpetlatzin lui succède.

En 1127, ce dernier s'établit à Culhuacán.

En 1129, décès de Cuauhtexpetlatzin.

En 1150 ou 1154, décès de son successeur Huetzin.

En 1171, décès de Nonohualcatzin.

En 1184, décès de Achitometl I.

En 1199, décès de Quahuitonal, sous le règne duquel les

(1) C'est du moins ainsi que nous lisons le nom *Tonitzin* qui n'aurait aucun sens ; pour faire cette restitution, il suffit de changer *ni* en *uei* ou *ue* (l'*i* pouvant être supprimé en composition, comme dans *Uemac*, que significa él de la mano grande, selon Ixtlilxochitl, *Hist. chichimeca.* ch. I, p. 206). On a alors *to* notre, *uei* grand avec la particule révérentielle *tzin* et le tout signifie *notre grand seigneur*.

derniers Toltecs se fondent avec les Culhúas en 1193, c'est-à dire dans la 125e année de leur dispersion.

En 1222, décès de Mazatzin, successeur de Quahuitonal.

En 1235, décès de Cuetzaltzin.

En 1252, décès de Chalchicontlatonac.

En 1259, décès de Quauhtlix ou Quauhtlochti.

En 1267, décès de Yohuallatonac ou Tlatonac.

En 1282, décès de Tziuhtecatzin.

En 1300, décès de Xihuitlemoctzin.

En 1324, décès de Cocoxtleuctli ou Coxcoxtzinteuctli, sous le règne duquel les Mexicains commencèrent de bâtir leur ville en 1318.

En 1336, mort d'Acamapichtli I, le dernier roi légitime de Culhuacán.

En 1348, décès de l'usurpateur Achitometl II, sous le règne duquel les Culhúas se dispersèrent en 1347.

En 1349, Acamapichtli II est mené de Tezcuco à Mexico.

En 1350, il est proclamé roi de Mexico.

En 1403, décès d'Acamapichtli II.

En 1417, décès de son fils et successeur Huitzilihuitl.

En 1428, décès de Chimalpopocatzin.

En 1440, décès d'Itzcoatzin.

En 1471, fin du règne de Moteuzomatzin I [en y comprenant sans doute le règne de sa fille et de son gendre].

En 1481, décès d'Axayacatzin.

En 1486, décès de Tizocicatzin.

En 1504, décès d'Ahuitzotzin, qui a pour successeur Moteuzomatzin II.

En 1519, arrivée de F. Cortés.

IV. Résultats.

A l'aide des cinq documents, actuellement accessibles, où le Papa Topiltzin-Quetzalcoatl est placé dans un cadre historique, nous allons essayer de fixer les dates qui le concernent. Lui et ses compagnons, avant même de s'établir dans les Tula de l'Anahuac (Tullan-Culhuacán et Tullan-Cholullan), ils étaient

déjà appelés Toltecs (1) et Culhúas (2) et ils donnèrent les noms de Tullan (3) et de Culhuacán (4) à des localités du Mexique, parce qu'ils venaient de Teoculhuacán (5), située au nord des Etats-Unis, dans le bassin du St-Laurent (6), et qu'ils étaient originaires de Tullan-Tlapallan (7) (mot-à-mot Tula de la mer de l'Est ou Océan Atlantique) (8). Comme il est dit de Quetzalcoatl, partant pour cette dernière contrée, qu'il retournait au pays d'où il était venu (9), on en peut induire qu'il n'avait fait que passer par Teoculhuacán et que sa vraie patrie était Tullan-Tlapallan (10).

Les Toltecs sont cités dans les *Annales de Cuauhtitlan* (11) depuis l'année de *Itochtli* ou 726 de notre ère, qui se rapproche de 720 et 721, les plus anciennes auxquelles se réfère Gómara (12), mais c'est seulement en 752 qu'ils se constituèrent en monarchie sous le gouvernement de Mixcoamazatzin (13). Ce personnage, dont le nom peut être traduit mot à mot par *Général écossais*

(1) Voy. le témoignage du P. A de Vetancurt, reproduit dans *la Tula primitive*, p. 213. — Cfr. D. Duran, *Hist. de las Indias*, t. I. p. 85.

(2) Voy. le *Mémorial pour J. Cano* (*Relación*, p. 265, trad. plus haut, p. 184).

(3) Gómara, *Conq. de Méjico*, p. 431 de l'édit. de Védia. — J. de Torquemada, *Mon. ind.* L. III. ch. 7, p. 255 du t. I). — Rojas, *Relación de Cholula*, 1581, reprod. p. 7-8 de *la Tula primitive*.

(4) Comme les peuples émigrés de Culhuacán « se servaient des noms de lieux usités dans leur patrie et les donnaient à ceux qu'ils colonisèrent ici [au Mexique]..... ils appelèrent Culhuacán la ville située à deux lieues d'ici [de Mexico], laquelle fut peuplée dès leur arrivée. » (*Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, 1532, p. 239 du t. III de la *Nueva Colección* d'Icazbalceta.)

(5) *Mém. pour J. Cano* (*Relación*, p. 264, *Origen*, p. 284).

(6) Voy. plus haut, p. 178, note 3.

(7) Voy. *la Tula primitive*, p. 8-10.

(8) *Ibid.*, p. 11. Cfr. *Migrat d'Europe en Amérique*, p. 149.

(9) Voy. *la Tula primitive*, p. 9-10.

(10) Quetzalcoatl..... decian que era natural de Tollan (Motolinia, part. I. ch. 12. p. 65 de la 1re *Colección* d'Icazbalceta. — (Cfr. p. 92). — Decian los Indios que este Quetzalcoatl era natural de Tula (G. de Mendieta. *Hist. ecles. indiana*, p. 86). Ces assertions si précises nous dispenseraient de raisonner sur l'origine de Quetzalcoatl s'il n'y avait pas eu d'autre Tula que celle d'outre-mer. Il n'est pourtant pas vraisemblable qu'il s'agisse ici de la Tullan-Culhuacán de l'Anahuac, puisque Quetzalcoatl venait de beaucoup plus loin.

(11) p. 9.

(12) p. 431, 433 de l'édit. Védia.

(13) *Annales de Cuauhtitlan*, p. 11.

à cheval (1), s'appelait aussi *Iztac Mixcoatl* (2) (le général blanc écossais) (3). Il est représenté comme une incarnation de Camaxtli, le dieu de la chasse et avec des instincts sanguinaires (4). Rien ne prouve qu'il fût chrétien, les Papas n'étant sans doute pas encore établis à *Chicomoztoc* (Sept-Grottes) dans l'*Aztlan* (Pays des blancs) (5) où il demeurait. Quoiqu'il en soit il émigra selon les *Annales de Cuauhtitlan* (6) et il était déjà au Mexique en 767, puisque les Chichimecs qu'il avait assujetis (7) y sont dès lors signalés (8). Au bout de onze ans, en 778, une partie de ses sujets allèrent ou plutôt retournèrent à Teoculhuacán et au bout de dix-sept ans ils se rangèrent sous le commandement de *Tohuetzin Totepeuh*, en 795 (9). Les noms de ce dernier, qui signifient notre grand seigneur (10), notre fondateur (11), sont assez caractérisques: Toltec comme Iztac Mix-

(1) *Mixtli*, signifiant nuage en nahua et correspondant à *Ysgotiad* et *Scot* (homme des ombres, en Cymry et en gaélique), noms des Scoto-Irlandais ; *coatl* général ; *mazatl* cerf ou cheval ; *tzin*, particule révérentielle. C'est à l'aide de ce *mazatl* sur lequel il était monté que Mixcoatl vainquit les Chichimecs (*Hist. de los Mexicanos por sus pinturas*, p. 237) — Cfr. *Migrat. d'Europe en Amérique*, p. 138-9).

(2) Mendieta, *Hist. ecles. indiana*, p. 145. — Cfr. Gómara, *Conq. de Méj.* édit. de Vedia, p. 334.

(3) En nahua *Iztac* blanc et *mixcoatl* (voy. plus haut note 1).

(4) *Hist. de los Mexicanos por sus pinturas*, p. 236-7.

(5) D. Duran, *Hist. de las Indias*, t. I, p. 8-9, 219, où l'on voit que ces Sept-Grottes correspondent à Teoculhuacán.

(6) p. 7, 11-12.

(7) *Hist. de los Mexic. por sus pinturas*, p. 237.

(8) *Mém. pour J. Cano* (*Relación*, p. 264 ; *Origen*, p. 284). — Cfr. plus haut, p. 184, 213.

(9) *Mém. pour J. Cano* (*Relación*, p. 265 ; *Origen*, p. 287.) Voy. plus haut, p. 184, 213, 218, 220, 222-3.

(10) Voy. plus haut, p. 222-3.

(11) Ce nom, formé des mots nahuas : *to* notre, *te* qui (Voy. *Arte novísima de lengua mexicana* par Cárlos de Tapia Zenteno. Mexico, 1753, 2e édit. 1885, en append. aux *Anales del Museo nacional de México*, t. III, p. 19), *peua* commencer. — Ce nom convenait parfaitement au premier roi d'une dynastie ; c'est celui qui fut donné au prince *Totepeuh-teuctli*, qui fut installé par les Chalcs à Cuitlahuactizic en 1272 (*Ann. de Cuauhtitlan*, p. 41-42). — « Le premier qui régna avec gloire fut *Tepeuh*, le roi des Cauke, » disent les *Annales de Cakchiquels* (édit. par le Dr Brinton. Philadelphie, 1885, in-8, p. 116). — Dans le *Popol Vuh* (publié et trad. par l'abbé Brasseur de Bourbourg, Paris 1861, in-8, p. 2), *Tepeu* est un des noms du fondateur. — D'après les Annales tirées du

coatl, il ne doit pourtant pas être considéré comme son continuateur, puisqu'il était son contemporain, ni son successeur puisqu'il est qualifié de fondateur. Du fait que les *Mémoriaux pour Jean Cano* ne remontent pas plus haut que lui, on peut induire qu'ils regardaient son prédécesseur comme étranger à la dynastie ; ce n'était pas la nationalité qui différenciait les deux princes ; ce pouvait être la religion : Mixcoatl a la physionomie d'un païen ; les ossements de Totepeu sont vénérés comme les reliques d'un saint chrétien, et ce prince qui est donné pour père de Topiltzin Quetzalcoatl, était pourtant mort dès 835 (1), c'est-à-dire huit ans avant la naissance (843) (2) de ce dernier. Il ne pouvait être que son père spirituel ; ou en d'autres termes le fondateur à Teoculhuacán de la congrégation de Papas, à laquelle appartenait Topiltzin. Le nom de Teoculhuacán, donné à la montagne aux Sept-Grottes où il résidait, indique que c'était un abbé crossé, car ce mot signifie littéralement : *le lieu du possesseur de la crosse ou de la croix divine*. Son iconophone est en effet surmonté d'une crosse parfaitement reconnaissable dans de nombreuses peintures antiques. On peut rappeler à ce propos que la crosse (3) est, avec l'encensoir (4), un des attributs de Quetzalcoatl dans les illustrations des iconophones (5), et que c'était un des insignes

livre maya de *Chilan-Balam*, les premiers émigrants venus de Tulan-Zuiva avaient pour chef Holonchan-*Tepeuh* (*The Maya Chronicles*, édit. par le Dr Brinton, p. 95, 100 ; cfr. p. 122 ou *Tepeuh* est dérivé de *tepeual* gouverner).

(1) *Ann. de Cuauhtitlan*, p. 13.

(2) *Ibid.*, p. 13-14.

(3) Quetzalcoatl, aunque fué hombre, tenianle por Dios..... En la mano derecha tenia un cetro á manera de baculo de obispo, muy labrado de pedreria. (Sahagun *Hist. univ.* L. I, ch. 5, p. 2, 3 du t. VII des *Ant. of Mex.* de Kingsborough).

(4) Qui était chez les Mexicains, comme chez nous, l'emblème du sacerdoce. C'était le Tlenamacac (encenseur) de Xicoc qui se mit à la tête des partisans de Quetzalcoatl en 995. (*Ann. de Cuauhtitlan*, p. 24. — Cfr. plus haut, p. 223).

(5) Dans le *Codex Vaticanus* 3738 (lithogr. dans le t. II des *Ant. of Mex.* de Kingsborough) la pl. XI représente Quetzalcoatl debout, au sommet d'un temple, tenant de la main droite une crosse, de l'autre un encensoir non orné de la croix, qui d'ailleurs figure deux fois sur le manteau. — Pl. XIV. Quetzalcoatl avec la crosse et l'encensoir. — Pl. XV, le même avec crosse et croix sur le manteau. — Pl. LII. Quetzalcoatl tenant de la main gauche un encensoir orné d'une croix sur la panse. — Dans le *Codex Telleriano-Remensis* (lithogr. dans le t. I, des

de sa statue à Mexico. L'infortuné Montezuma, apprenant l'arrivée de Cortés, qu'il prenait pour le Quetzalcoatl annoncé par les prophéties, lui fit présenter « tous les ornements sacerdotaux qui appartenaient à ce dieu, notamment...... un bâton comme une crosse d'évêque, toute ouvrée en mosaïque de turquoises, la volute en forme de tête de serpent recourbée ou enroulée » (1), description qui correspond de point en point à celle de beaucoup de nos crosses épiscopales ou abbatiales.

Quetzalcoatl était vêtu comme les Papas d'une soutane blanche, parsemée de croix rouges (2), et les Toltecs portaient des manteaux sur lesquels des scorpions étaient dessinés en bleu (3). Cette assertion paraîtra moins singulière quand on saura qu'en nahua *cultzin* ou *coltzin* (4) signifie à la fois scorpion (arachnide dont la figure ressemble au tau) et croix, crucifix (5). Il est donc vraisemblable que les images du *coltzin* n'avaient pas trait à l'animal, mais étaient des iconophones désignant le même emblème qui ornait la robe de Quetzalcoatl. D'autre part « crocia dicta est a similitudine crucis, » lit-on dans le glossaire de Papias (6), et en français *croix* et *crosse* (comme en anglais *cross* et *crosier*) sont de même origine. C'est qu'en effet la crosse était originairement un bâton surmonté d'une croix ou d'un tau (7), lequel correspondait à la

Ant. of Mex. de Kingsborough) on voit Quetzalcoatl avec crosse en main et croix sur les vêtements (part. II, pl. XII); avec encensoir orné d'une croix (part. II, pl. XXVII et XXIX).

(1) Sahagun, *Hist. univ.*, L. XII, ch. 4, p. 417 de l'édit. de Kingsborough; p. 600 de la trad. franç. — Cfr. *Cartas y relaciones* de H. Cortés, édit. par P. de Gayangos, p. 32-33.

(2) A. de Tapia, *Relacion sobre la conquista de México*, p. 574 du t. II de la Ire *Collección* d'Icazbalceta. — Gómara, *Conq. de Méj.* édit. de Védia, p. 337-8. — Torquemada, *Mon. ind.* L. VI, ch 24, p. 52 du t. I.

(3) Su vestir era ropa ó manta que tenia alacranes pintados de azul (Sahagun, *Hist. univ.* L. X, ch. XXIX, § 1, p. 306 du t. VII de Kingsborough, p. 659 de la trad. franç.)

(4) En retranchant la particule révérientielle *tzin*, il reste *culutl* ou *colotl*, scorpion, ou *cultic, coltic* tordu, courbe. (Voy. D. Duran, *Hist. de las Indias*, t. I, p. 219. — Cfr. Orozco y Berra dans le t. II (1882) de *Anales del Museo nacional de México*, p. 61). Le sens de courbe est impliqué dans le mot crosse.

(5) Bandelier, *An archæological tour in Mexico*, p. 185.

(6) Du Cange, *Gloss. med. latin*, au mot *crocia*.

(7) J. R. Allen, *Early christian symbolism*. Londres, 1887, in-8, p. 315, 319. — *La grande Encyclopédie*, t. XIII, p. 496, au mot *crosse*.

crosse à deux volutes, aussi les Mexicains confondirent-ils aisément la crosse avec la croix. Les sujets de Quetzalcoatl pouvaient donc bien être qualifiés de Culhúas ou possesseurs soit de la croix, soit de la crosse, insigne des abbés qui gouvernaient les congrégations Columbites. Dans cette dernière alternative, le nom des Culhúas correspondrait à celui des *baculosi eclesiastici*, dignitaires à crosse cités dans les lois galloises de Hoel le Bon (X[e] siècle) (1) ; dans le premier cas à ceux du *crossan*, porte croix qui accompagnait S[t] Brendan dans ses explorations transatlantiques (2), et des *Cruciantaux* ou *Porte croix* qui se perpétuèrent jusqu'au XVII[e] siècle dans la Gaspésie (3), c'est-à-dire dans les parages où était situé Teoculhuacán.

De même que d'autres sources (4), les *Annales de Cuauhtitlan* font allusion à la naissance miraculeuse de Quetzalcoatl, non seulement en plaçant la date de sa naissance huit ans après la mort de son père, mais encore en disant que sa mère *Chimanan* (5) devint enceinte après avoir placé dans son sein une pierre précieuse (6), d'où le surnom de *Chalchihuiztli* donné à Quetzalcoatl (7). Cette légende lui est commune avec Saint

(1) Du Cange, *Gloss. med. lat.* au mot *baculosus*.

(2) *The Irish version of the* Historia Britonum *of Nennius*, édit. et trad. par J. H. Todd. Dublin, 1848, in-4, p. 182, note.

(3) E. Beauvois, *les Derniers vestiges du christianisme prêché du X[e] au XIV[e] siècles dans le Markland et la Grande Irlande : les Porte-Croix de la Gaspésie et de l'Acadie.* (Extr. des *Ann. de philos. chrétienne*, avr. 1877). Paris, 1877, in-8.

(4) G. de Mendieta, *Hist. ecles. ind.* L. II, ch. 5, p. 82-83 ; — Torquemada, *Mon. ind.* L. VI, ch. 19, 41, 45, t. II, p. 38, 76, 80.

(5) Appelée *Chimamatl* par Motolinia (prol. p. 10 de la 1[re] *Colección* d'Icazbalceta) ; *Chimalman* dans *le Codex Vaticanus* 3738 (t. V des *Ant. of Mex.* de Kingsborough, p. 167) ; *Chimalma* dans le *Codex Telleriano-Remensis*, (t. V, p. 135 de Kingsborough) ; *Chimalmath* par Gómara (*Conq. de Méj.* p. 432) ; *Chimalma* et *Chimalmatl* par G. de Mendieta (*Hist. ecles. ind.* L. II, ch. 5 et 33, p. 82-83, 146). Les dernières formes de ce nom doivent venir de *Chimalli* bouclier et *maitl* main, Celle qui le portait pouvait appartenir à un clan dont les armoiries étaient une main sur un bouclier.

(6) *Ann. de Cuauhtitlan*, p. 14.

(7) *Codex Telleriano-Remensis* (dans le t. V. de Kingsborough, p. 135). Ce mot signifie : pointe d'émeraude, et a trait tout à la fois aux pointes d'obsidienne avec lesquelles Quetzalcoatl se saignait par mortification, et à la pierre de Chimalman.

Columba (1). Elle nous confirme dans l'idée que le fils de Totepeuh ne lui était attaché que par des liens moraux. Ce n'est pas à neuf ans en effet qu'il aurait pu entreprendre de le venger en punissant le meurtrier (2). Il vaut mieux croire avec Gómara qu'il avait déjà vingt deux ans lors de son avènement (845) (3) qui, selon les *Mémoriaux pour J. Cano* eut lieu en 851 (4) et correspondait à l'évènement en question. Ce serait dans la neuvième année (851), non pas après sa naissance, mais après son appararition à Teoculhuacán (843) (5), qu'il aurait osé relever la crosse abattue par l'usurpateur Atepanecatl, dont le règne avait peut-être duré seize ans (de 835 date de la mort de Totepeuh à 851 date de l'avènement de Quetzalcoatl). Dans cette hypothèse, les seize ans devraient être retranchés de la longue durée du règne de Totepeuh. Les *Mémoriaux* les lui ont attribuées tout naturellement, parce que, ayant exclu Atecpanecatl comme usurpateur, ils ne trouvaient pas d'autre nom dans cette période. C'est par un procédé analogue que Gómara a prolongé outre mesure le règne de Totepeuh, afin de remplir le siècle dans lequel le prince a vécu.

Selon la *Relación* et l'*Origen*, Quetzalcoatl passa dix sept ans à Teoculhuacán, de 851 à 868 ; peut-être conviendrait-il de comprendre dans cet espace de temps les dix ans qu'il mit à faire le trajet de Teoculhuacán à Tullantzinco. Si l'on admettait cette légère correction, trois de nos documents (6) seraient

(1) J. de Tynemouth dans *Triadis thaumaturgæ acta* de Colgan. Louvain, 1647, in-f°, p. 23.

(2) *Ann. de Cuauhtitlan*, p. 14.

(3) *Conq. de Méj.*, p. 433 de l'édit. de Védia. — 22 ans ajoutés aux 50 ans de régne que lui attribue le même auteur font 72 ans ; or comme Quetzalcoatl disparut en l'année de *ce acatl* ou 895, il devrait être né en 823 qui correspond à *chicome acatl*. (Voy. plus haut, p. 220, note 1).

(4) Voy. plus haut, p. 214.

(5) La dite année s'appelait chez les Mexicains *Ce acatl*. Or d'après Ixtlilxochitl, « Quetzalcoatl fut nommé par les Indiens *Ce acatl* du nom de l'année où il arriva. » (A Quetzalcoatl.... llamaron asimismo Ce Acatl, que fue el nombre del año de su venida. — Hist. Chichimeca, ch. 1, p. 206 dut. IX des *Ant. of Mex.* de Kingsborough). L'auteur des *Annales de Cuauhtitlan* le voyant paraître pour la première fois en 843 et disparaître en 895 (aussi appelé *ce acatl*, dans le cycle suivant), a cru que ces deux années étaient celles de sa naissance et de sa mort.

(6) *Mém. pour J. Cano*, p. 266, 288. (Cfr. plus haut, p. 213), et *Ann. de Cuauhtitlan*, p. 14. (Cfr. plus haut, p. 223).

d'accord pour faire commencer en 872 ou en 873 (1) le séjour de Quetzalcoatl à Tula. Après le décès de Ihuitimal, qui avait succédé à Mixcoamazatzin en 817 (2) et dont les *Mémoriaux* ont pu omettre le nom parce qu'il n'était pas de la lignée de Totepeuh, Quetzalcoatl fut appelé à Tula par les descendants des Toltecs qui s'y étaient établis en 767. Dès lors les deux fractions méridionales du même peuple ont le même souverain (quant à la souche septentrionale de Teoculhuacán nous ignorons désormais par qui elle fut gouvernée). Il passa dix ou douze ans à Tula et c'est en 882 (3) ou 884 (4) que commença son nouvel exode. Trois de nos documents le font partir immédiatement pour Tlapala, sans tenir compte du séjour à Cholula qui avait pourtant laissé tant de souvenirs dans la mémoire des habitants de cette ville (5). Cette omission doit tenir à ce que cette dernière était appellée Tollan-Chalollan, comme l'autre se nommait Tollan-Culhuacán ; toutes deux étant des Tula (6) (selon la prononciation adoucie), pouvaient bien être confondues, d'autant plus que le séjour dans l'une (dix ans selon la *Relación* et les *Annales*) paraît avoir eu la même durée dans l'autre. De cette façon nous trouvons les vingt ans de séjour dont parlent les P. B. de las Casas et G. de Mendieta (7), et nous arrivons à l'année 892

(1) La différence d'une seule année dans les chronologies mexicaine et chrétienne n'a pas d'importance, parce que les années ne commençant pas dans la même saison, empiétaient toujours l'une sur l'autre.

(2) *Ann. de Cuauhtitlan*, p. 13.

(3) *Relación*, p. 266 (en admettant la rectification que l'on vient de proposer).

(4) *Origen de los Mexicanos*, p. 288.

(5) Explic. des *Cod. Vaticanus* 3738 et *Telleriano-Remensis* dans le t. V de Kingsborough, p. 177, 138. — A. de Tapia, p. 574 du t. II de la 1e *Colección* d'Icazbalceta. — Motolinia, t. I, p. 65 de la même *Colec.* — Gómara, *Conq. de Méj.*, p. 337, 432 de l'édit. Védia. — B. de las Casas, *Apol. hist.* ch. 122, extr. dans le t V, p. 450 de son *Hist. de las Indias* édit. de Madrid. — Mendieta, *Hist. ecles. ind.*, p. 92. — D. Duran, t. II, p. 118, 121. — J. de Tovar, en tête de l'édit. de Tezozomoc par Orozco y Berra, p. 117. — G. de Rojas, *Relación de Cholula*, § 14, cité par Bandelier, *Report*, 1881, p. 179, note 3. — Herrera, *Dec.* II. L. VII, ch. 2, p. 172. — Torquemada, *Mon. ind.* L. III, ch. 7, p. 255-6 du t. I ; L. VI, ch. 24, p. 50-51 du t. II.— Ixtlilxochitl. *Hist. chim.*, ch. I, p. 206 du t. IX de Kingsborough.

(6) Voy. plus haut, p. 219, note 1.

(7) Voy. les passages de ces auteurs cités dans l'avant-dernière note 5.

que la *Relación* indique comme date du départ de Quetzalcoatl pour Tlapallan. Il mourut deux ans après, ce qui nous porte à 894 (1) au lieu de 895 que donnent les Annales (2). On voit que la différence n'est pas grande et que les nombres d'années supputés par tel ou tel document peuvent généralement être conciliés avec les dates fournies par d'autres. Au reste quelques années de plus ou de moins n'importent guère à notre démonstration. Il nous suffit que les cinq documents s'accordent à placer Topiltzin-Quetzalcoatl au IXe siècle et que les quatre plus précis d'entre eux mettent sa période d'activité dans la seconde moitié de ce siècle, jusqu'en 892 ou 893. Si l'on veut célébrer le millénaire du grand civilisateur, il n'est pas trop tôt de s'en occuper !

Chez Sahagun (3) et Torquemada (4), *Huemac* (peut-être le *Ihuimecatl* des *Annales de Cuauhtitlan*) (5) est aux prises avec Quetzalcoatl qui, selon le P. Duran (6) et Ixtlilxochitl (7) portait le même nom. La contradiction n'est qu'apparente ; Huemac, signifiant à la grande main et étant un titre de dignité, pouvait s'appliquer aussi bien à lui qu'à ses adversaires. Dans nos récits modernes où des princes de même titulature sont en conflit, il n'est pas toujours nécessaire de désigner nominativement chaque roi ou chaque empereur, pour que l'on sache de qui il est question ; aussi les anciens écrivains précités, tout en paraissant n'être pas d'accord, avaient-ils peut-être tous raison. Mais là où Torquemada a fait une grave erreur, c'est d'avoir confondu le Huemac du IXe siècle (8) avec celui du XIe, le contemporain de Nauhyotzin (9). Entre les deux homonymes il

(1) *Relación*, p. 267. — *Origen*, p. 292.

(2) p. 17, 22. Cette dernière date est préférable, puisqu'elle correspond à l'année de *ce acatl* si intimement liée à l'hist. de Quetzalcoatl.

(3) *Hist. gén.* L. III, ch. 5, 6, p. 211-3 de la trad. franç.

(4) *Mon. ind.* L. III, ch. 7, p. 255-6 du t. I.

(5) p. 17.

(6) *Hist. de las Indias*, t. II, p. 72, 77, 78.

(7) *Hist. chich.* ch. I, p. 206 du t. IX de Kingsb.

(8) *Mon. ind.* L. III, ch. 7, p. 254-6 du t. I, et L. VI, ch. 24, p. 48 du t. II.

(9) *Mémoriaux*, p. 267, 289. — *Ann. de Cuauhtitlan*, p. 29. (Cfr. plus haut, p. 214, 223). — Gómara, p. 433 de l'édit. Védia.

y a une centaine d'années d'intervalle que les *Mémoriaux* et Gómara considèrent comme un interrègne (1), tandis que les *Annales* y placent non moins de quatre rois (2) ; il s'agissait là peut-être de chefs païens ou de princes étrangers à la famille de Quetzalcoatl et qui, pour cette raison, devaient être omis par les mémoriaux, ainsi que par Gómara et Torquemada. Sous le cinquième, Huemac, qui, pour être apparenté avec Quetzalcoatl (3), n'était pas de ses coreligionnaires, un dignitaire ecclésiastique, un *tlenamacac* ou, comme on dirait encore aujourd'hui dans le même sens, un ministre de l'encensoir, releva la statue de Quetzalcoatl et la plaça sur le trône (4), mais sans succès ; cette tentative de restauration ne fit qu'achever la ruine du parti dont les adhérents furent massacrés par Huemac, le chef civil (5), en 1051 (6). Mais celui-ci il n'avait eu le dessus que momentanément : à la suite d'une guerre civile, il dut s'enfuir à son tour (1064) (7) et il se suicida au bout de six ans (8). Les Toltecs, épuisés par les dissensions, s'étaient dispersés et une partie d'entre eux se mirent sous la conduite du Chichimec (9) Nauhyotzin.

Nous sommes loin d'avoir élucidé toutes les questions qui intéressent les premiers Papas du Nouveau Monde. Pour cela, il faudrait étudier *le Papa Quetzalcoatl dans l'histoire et la légende*, en comparant de point en point toutes les sources qui sont actuellement à notre disposition : *les Mémoriaux pour J. Cano, les Annales de Cuauhtitlan*, le *Codex Vaticanus 3738*, le *Codex Telleriano-Remensis*, les récits des PP. B. de las Casas, Motolinia, D. Duran, J. de Tovar, B. de Sahagun, G. de Mendieta, J. de Torquemada, ceux de Tezozomoc et d'Ixtlilxochitl. C'est ce que nous nous proposons de faire pro-

(1) Voy. la note précéd.
(2) p. 22-24. Voy. plus haut (p. 223) les noms de ces princes.
(3) *Relación*, p. 267, 288.
(4) *Ann. de Cuauhtitlan*, p. 24, 26.
(5) Sahagun, *Hist. gén.* L. III, ch. 5, p. 211 de la trad franç.
(6) *Ann. de Cuauhtitlan*, p. 22.
(7) Ibid., p. 29.
(8) Ibid., p. 29. — *Origen*, p. 289.
(9) Gómara, *Conq. de Méj.*, p. 433. — Torquemada, *Mon. ind.* L. II, ch. 13, et L. III, ch. 7, p. 97 et 254 du t. I.

chainement. La première tâche qui s'imposait est déjà remplie : c'était de fixer la figure jusqu'alors si fugitive de Quetzalcoatl ; elle flottait dans le vague entre le ciel et la terre ; ce n'était ni un dieu ni un homme ; aussi les mythomanes avaient-ils beau jeu pour en faire exclusivement la personnification d'une étoile ou bien du soleil, quoique l'astre du jour, s'il se lève en Orient, n'aille pourtant pas se coucher du même côté. La confusion du dieu bienfaisant avec le Papa réformateur n'avait pas peu contribué à faire prendre ce dernier pour un personnage purement mythique. Il paraissait et disparaissait comme un *deus ex machinâ*, sans que l'on sût d'où il venait ni où il allait. Il était trop éloigné des Papas nordatlantiques pour qu'on osât le rattacher à eux. Nous croyons l'en avoir assez rapproché pour qu'il ne reste plus de doute sur son pays d'origine ; pour que la *Tullan-Tlapallan*, la Tula atlantique des traditions mexicaines, soit identifiée avec notre *ultima Thule ;* pour que *Teocul-huacán* le soit avec le pays des *Cruciantaux* du golfe St Laurent ; pour que l'*Aztlan* enfin le soit avec le *Hvitramannaland*, *Pays des Blancs* ou *Grande Irlande* des sagas. Voilà pour la géographie. Dans l'histoire, la place de Quetzalcoatl est désormais circonscrite dans un espace de temps fort restreint et si l'on ne craignait d'aider à la formation d'un nouveau mythe, on dirait, pour se résumer, que ce météore a marqué de sillons lumineux presque toute la seconde moitié du IXe siècle de notre ère.

E. Beauvois.

ÉTUDES D'HISTOIRE LYCIENNE.

1.

Dans son beau livre sur les monnaies des satrapes et des dynastes asiatiques au temps de la domination perse (1), M. Babelon a inséré la note suivante que je lui fis parvenir :

« Tout récemment M. O. Benndorf a relevé sur un bloc qui servait de base à deux statues un ex-voto bilingue, où les ethniques *Tloïte* (Τλωευς) et *Pinaréenne* ('εκ Πιναρῶν) sont rendus en lycien par les mots *tloñna* et *pilleñni*... La stèle Xanthienne qui mentionne sur sa face Est *Tlava* et *Pinale*, inscrit aussi les variantes *tloñnele* et *tlahñ* (face sud, lignes 41 et 42). Peut-être arrivera-t-on un jour à expliquer cette diversité de transcription ? *Tlavase* du décret de Pixodarus répond au mot Τλωιταις de sa rédaction grecque » (2).

Cette précieuse inscription bilingue découverte au milieu des ruines d'un théâtre gréco-romain à Tlos, a été publiée en *fac-simile* dans un Anzeiger de l'Académie Impériale de Vienne, n° XVIII, du 20 Juillet 1892. En voici le texte transcrit aussi rigoureusement que cela m'est possible.

	Traduction française.
ebeis- tucedris- q||||||||||	« Ces statues à Apollon
[*t*]*uvetë- Qssbezë-Crup*[*sseh ?*]	a consacré Ossybas de Çrupsis
tideimi : se-Purihime [*tehe ?*]	fils et de Purimatès
tuhes : Tloñna : atru : ehb[*i*]	neveu, Tloïte, (*lesquelles statues figurent*) sa personne,

(1) *Catalogue des monnaies grecques de la Bibliothèque Nationale. Les Perses Achéménides, les satrapes et les dynastes tributaires de leur empire, Cypre et Phénicie*, par M. Ernest Babelon, Conservateur du département des Médailles et Antiques. (Paris, chez C. Rollin et Feuardent, 1893, in 4°).

(2) *Op. cit.* Introduction, page CXI, note 7.

se- ladu : ehbi : Ticeucëprë Pilleñni : Urtakiyahñ : cbatru se- Priyenubehñ : tuhesñ	et sa femme Ticeucemprè, Pinaréenne, d'Ourtakias fille et de Prianoubas nièce. »
Πόρπαξ Θρυψιος Πυριβάτους ἀδελφιδοῦς Τλώευς 'εαυτὸν κα[ὶ] τὴγ γυναῖκα Τισευσεμβραν 'εκ Πιναρῶν Ορτακια θύγατέρ[α] Πριανοβα ἀδελφιδῆν 'Απολλωνι.	

Il est bien fâcheux que la première ligne qui se terminait par le nom d'Apollon ne soit pas intacte. A la seconde ligne le dédicateur se nomme ; le grec traduit ce nom, Πόρπαξ, c'est-à-dire « poignée de bouclier », au lieu de le transcrire 'Οσσύβας, comme sur des épitaphes de l'époque romaine (1) ; aucun des mots de la nouvelle inscription, si l'on excepte les noms-propres, (et même *Qssbezë* n'est pas nouveau) (2) ne nous était inconnu, mais sauf pour *ebeis*, *tideimi*, *ladu*, *atru*, (= *atla*) et la conjonction *se*, nous en ignorions le sens. Le bilingue de Porpax nous enrichit d'une façon très appréciable.

A première vue, on éprouve quelque étonnement à constater que le même Lycien si pressé de nommer son oncle n'a pas la même préoccupation à l'égard de sa mère. La difficulté de comprendre un tel parti pris, aussi marqué sur la stèle Xanthienne que sur le monument Tloïte, diminue, semble-t-il, si l'on suppose qu'il s'agit partout de l'*oncle maternel*. En effet, bien qu'Hérodote nous avertisse que les Lyciens affectaient

(1) C. I. G. n. 4269 d. page 1124.

(2) Nous connaissions ce nom au génitif (*Qssbezeh*) par l'inscription de Pinara 4 ; une autre épitaphe inédite de la même localité le renferme. M. Babelon émet la conjecture que la légende incomplète ΘΣ d'une monnaie du premier quart du Vme siècle, est le nom ΟΣΣΥΒΑΣ. (Introduction, page XCIV, note 1).

Notre monument est d'une époque antérieure à Alexandre, comme le découvre l'emploi de ⊞ pour Ξ et de τηγ γυναῖκα pour την γυναῖκα. Malheureusement les statues n'ayant pas été retrouvées, il est impossible de déterminer l'époque archéologique de cet ex-voto.

devant les étrangers de se désigner par le nom de leur mère, tandis qu'ils n'attachaient aucune importance à celui de leur père, nous ne devons pas oublier que cette assertion, du moins si on la prend au pied de la lettre, ce à quoi conduit la lecture de ce passage, (1) est démentie par les épitaphes de toutes les époques, où jamais les très rares mentions des mères, des femmes et des filles ne sont données à l'exclusion du nom du père du défunt. Il faut entendre le renseignement d'Hérodote autrement qu'on ne l'a fait jusqu'ici, et dire que les Lyciens *ne valaient que par la famille de leurs mères*, sans prétendre pour cela que celles-ci fussent nécessairement les chefs de la famille. Porpax donne d'abord, selon l'usage de tous les hommes, le nom de son père. Ce père était un Grec établi à Tlos. Son nom de Θρυψις était difficile à rendre en lycien à cause de la première lettre qui n'a pas de représentant dans cet alphabet. On s'appliqua donc à indiquer la prononciation de ce θ par ç, c (=ϰ). Sur un autre monument la même lettre θ d'un autre nom-propre grec Ξανθιας s'est échangée contre *z* lycien = *Qssënziya* (2). Quant au caractère que nous transcrivions jusqu'ici par θ et qui se lit dans le nom de Mi*th*rapata, c'est purement et simplement une dentale ferme, le *th* français.

Si le père de Porpax était un Grec, celui de sa femme *Tiseusembra* semble avoir été un Arménien : *Urtakiya* rappelle soit le nom du roi de l'Ourarti opposé à Sargon, soit le nom grécisé en Αρταξιας. Quoiqu'il en soit de cette origine, nous pouvons, rien que par la mention de Prianoba, l'*oncle maternel* de l'épouse de Porpax, soupçonner que cet *Urtakiya* était un étranger, comme Thrupsis (3).

(1) « Ils usent en partie des lois des Candiens et en partie des lois des Cariens ; mais ils en ont une particulière en laquelle ils n'accordent avec nuls autres hommes. Ils se font appeler du nom de leurs mères, et non pas de leurs pères : et si on leur demande qui sont leurs parents, ils déchiffrent leur généalogie de par leurs mères..... » Hérodote 1, 173, traduction de Pierre Saliat (édition Talbot, 1864).

(2) Voir cette inscription dans *Reisen in Lykien*, par Von Luschan et Petersen. (Wien 1889), page 137, nº 172.

(3) Ce document m'apporte une confirmation de la lecture *k* du signe ressemblant au *va* cypriote.

Porpax est pourtant, malgré l'emploi de la langue paternelle reléguée (il est vrai) au second rang, et l'héllénisation de son nom, un Tloïte authentique : il le déclare expressément, après l'avoir fait pressentir par l'affirmation de sa parenté avec le Tloïte Purimatès, frère de sa mère. Tiseusembra, elle aussi, vient *de chez les Pinaréens* ('εκ Πιναρῶν), et, par sa mère sans doute, elle était nièce de Prianobas, Lycien opulent de cette cité voisine.

Hérodote, si utile quand on sait bien le comprendre, avertit qu'en épousant un étranger ou un homme de basse condition, une Lycienne de qualité, ni sa descendance, ne perdait son rang social, tandis qu'un homme, fût-il le premier de l'Etat, n'eût pas par une mésalliance, bravé impunément le préjugé national (1). — Ceci connu, le but de Porpax est apparent ; il mentionne des Lyciens, chefs de grandes familles et dont les sœurs ont annobli la postérité des Thrupsis et des Ourtakiyas.

2.

Passons maintenant à cet autre fils d'étranger que M. Babelon qualifie de « héros national des Lyciens » (2). *Qerëi*, sur sa stèle Xanthienne, ne peut cacher le nom de son père Harpagos, ce nom qui évoquait dans l'âme des Xanthiens le sombre jour où les Perses étaient entrés par la brêche fûmante dans la fière cité. L'usage faisait un devoir de citer le nom du père après celui de son fils, et l'épigrammataire grec s'y résigne aisément. Le scribe chargé de raconter les luttes des Lyciens contre les Athéniens et leurs alliés, a plus de scrupules ; il a souci d'informer que le « héros national », quoique fils d'Harpagos, est apparenté à la famille princière indigène : il est *neveu de Kossikas* (*Qezigah : tuhes*, face Sud, l. 26). Qu'était-ce que Kossikas ? Par un bonheur assez rare, nous sommes

(1) «... A cette cause si la femme noble épouse un vilain, ses enfants ne laissent pourtant d'être nobles ; mais si le gentilhomme épouse femme étrangère ou concubine, ses enfants sont vilains. » Hérodote, I.173 (traduction de Pierre Saliat). — Je fais grâce au lecteur du commentaire inintelligent de Nicolas de Damas sur ce trait de mœurs lyciennes.

(2) *Perses Achéménides*, Introduction, page CII.

instruits par Hérodote que Kubernis fils de Kossikas, Lycien authentique, Λυκίος, était le chef des 50 vaisseaux lyciens de la flotte de Xerxès (1). Reste à savoir s'il y a identité de personne entre Kossikas père du Kubernis d'Hérodote, et le *Qeziga* de la stèle. Mais d'abord l'origine Xanthienne de la famille dont *Qeziga* fait partie apparaît suffisamment.

Les deux noms mentionnés entre celui-ci et *Arppaquh* (= Harpagos) sont précisément ceux de deux princes qui ont frappé de nombreuses monnaies ; ces princes régnèrent à Xanthus, comme le montre la légende plus ou moins complète du nom de la cité (*Arñna*, Αρνα d'Etienne de Byzance) (2). Ils se nommaient Karikas (en lycien *Qeriga*) et Kubernis (= *Cuprlli*, *Cuprini*). Dans ce Kubernis, faut-il reconnaître le prince contemporain de Xerxès, et dont le père était Kossikas ? M. Babelon n'est pas de cet avis (3) ; nous ne devons pas oublier que l'antique Kubernis n'a laissé que quelques monnaies avec sa légende abrégée, encore, en partie, grecque KΥB (KVB). Son homonyme, apparemment son descendant, a sa légende complète et en lycien (*Cuprlli*) ; les monnaies de ce dernier sont postérieures à 480. Mais il est en revanche fort probable

(1) τῶν δὲ ἐπιπλωοντων μέτα γέτους στρατήγους οἵδε ἦσαν οἱ οὐνομαστοτατοι Σιδωνιος . . . . καὶ Τυρίος . . . . καὶ 'Αράδιος . . . . . καὶ Κίλιξ . . . . . καὶ Λυκίος Κυβερνις Κοσσίκα, καὶ Κυπρίοι. . . καὶ Καρων . . . . . Hérodote, VII, 98. M. Babelon a approuvé la correction proposée à ce texte par M. Six ; les éditions imprimées portent toutes καὶ Λυκίος Κυβερνισκος Σίκα, mais ce n'est pas la seule correction qu'il faut introduire dans cette nomenclature de noms de princes, par exemple le roi de Tyr est Ματτην Ειρωμου au lieu de Ματην Σιρωμου. Sur la leçon de Six, voir Babelon, *Perses Achéménides*, Introduction, page XCIII. Un Κυβερνις était magistrat d'Erythrée.

(2) "Αρνα, πόλις Λυκίας· οὕτω ἡ Ξάνθος ἐκαλεῖτο ἀπὸ "Αρνου τοῦ καταπολεμήσαντος Πρωτόγονον. (Etienne de Byzance, édit. Meinecke, Berlin 1849, page 123,12). Voir Babelon, pages XCIX et C.

(3) Ce nom a été « rapproché... de celui du chef de la flotte lycienne sous Xerxès, Κύβερνις Κοσσίκα. C'est le même nom, mais ce ne saurait être le même personnage, car aucune des monnaies de Kuperlis ne peut remonter jusqu'à l'époque où vivait le chef mentionné par Hérodote... Sur les émissions les plus récentes (des monnaies à la légende *Cuprlli*) le type, un bouclier rond, est emprunté aux statères d'Elis que M. Gardner assigne avec raison aux dernières années du V[me] siècle. » Babelon, page XC. — Il peut avoir existé deux Cuprlli, descendants du Κυβερνις de la flotte de Xerxès, et le plus ancien aura été le fils ou le petit-fils de ce dernier.

que le *Cuprlli* de cette longue suite monétaire et le *Cuprlli* cité comme parent de l'Harpagide sur la grande stèle sont le même personnage.

Nous voilà revenus à cette stèle. Si la mention de *neveu de Kossikas* importait au fils d'Harpagus pour affirmer sa qualité de Xanthien, sans qu'il fût besoin de rappeler le nom de sa mère, pourquoi avoir intercalé les noms des deux dynastes du Vme siècle, *Qeriga* et *Cuprlli?* Le passage mentionne en effet tous ces princes, à l'exception de l'intéressé lui-même ; en voici la teneur avec les restitutions proposées par Schmidt : (1)

Arppaquh : tideimi : Qerig[*ahe* : *dded* : Cu-]
prlleh : qohb : *Qezigah : tuhes :* (face sud, ll. 25-26).

Quel que soit *Cuprlli,* la numismatique nous apprend que ce prince régna très longtemps, si même il ne faut pas reconnaître deux dynastes de ce nom. Le plus ancien a une grande avance sur Qerëi, le fils d'Harpagus, et aurait pu lui servir de tuteur. Ce n'est, il est vrai, qu'une simple hypothèse, mais du moins elle permet une explication logique du passage en discussion.

Le fils d'Harpagus (nommé plus haut sur cette face), avait un frère utérin, *Qeriga ;* son parâtre était *Cuprlli,* le dynaste, et son oncle maternel *Kossikas*, père de *Cuprlli ;* en un mot, les parents maternels du héros seraient cités ici.

Qeriga s'appelle comme son ancêtre, le fondateur de la dynastie ; cet ancêtre est seulement mentionné au dernier vers de l'épigramme grecque, où il est dit que (Krôis) *couronna de très belles couronnes la race de Karikas* (Καρίκα γένος 'εστεφανῶσεν). M. Six conjecturait que le Qeriga des monnaies et de la ligne 25 face Sud était une femme (2), mais aucune princesse, même en Carie, n'a signé de monnaies. Quant à la ressemblance

(1) *Commentatio de Columna Xanthica,* Jena 1881, page 11. Mais je garde *Qerigahe*, génitif développé que cite la même face Sud : *ddedi*, ou *dded :* me semble signifier *frère*, comme j'ai tâché de le montrer dans un récent article (Bab. and. Or. Record, n° de février 1893).

(2) *Monnaies Lyciennes*, p. 48. « C'est une hypothèse un peu hasardée.. », convenait lui-même de fort bonne grâce le savant numismatiste. mieux inspiré d'ordinaire ; je dois dire qu'il a renoncé à cette opinion, en reconnaissant dans le nom-propre du dernier vers grec, nom au génitif masculin Καρίκα, une forme hellénique du mot *Qeriga*.

des deux noms *Qeriga* et *Qerëi* (le fils d'Harpagus), elle avait frappé le Dr Deecke, qui voyait dans la désinence *iga* du premier une désinence féminine (1) ; mais il suffit de comparer ces noms à d'autres, tels que ceux des fils de Pisistrate, *Hippias* et *Hipparque* et des Lacédémoniens *Agis* et son frère *Agésilas*. On échappera ainsi à la conjecture arbitraire de MM. Six et Deecke sur le sexe féminin de *Qeriga*. Frère utérin de l'Harpagide, la mention de *Qeriga* est ici toute naturelle.

Les monnaies de *Qeriga* et celles de *Qerëi* sont aux types d'Athènes ; sur les mêmes pièces, Qerëi a fait figurer son portrait avec la tiare perse diadémée ; elles appartiennent donc les unes et les autres à la période dont le point de départ est 400, lorsque Athènes se mettait sous la protection des satrapes du Grand Roi, et allait concourir avec eux à l'écrasement des forces lacédémoniennes (2).

Franz, qui regardait l'épigramme grecque de la stèle comme plus ancienne que l'inscription lycienne du même monument, s'est gravement mépris en rapportant à l'an 380, c'est-à-dire à la lutte de la Perse contre Evagoras de Cypre, l'histoire résumée dans les vers grecs (3). La date est trop basse ; tant par la forme des lettres que par l'orthographe archaïque des mots, qu'on dirait empruntés à des monuments attiques, l'inscription remonte jusqu'au début du IVme siècle. Franz n'a pas non plus songé que sa conjecture était en complet désaccord avec l'esprit de cette composition ; l'Harpagide est l'allié d'Athènes, il le fait assez connaître en nommant sa

(1) *Lykische Studien*, dans les *Beiträge* de Bezzenberger, tome XII p. 135 et tome XIV page 227. Deecke lisait *v* la lettre qui ressemble en effet à V, mais qui est un gamma cependant.

(2) Ces monnaies sont décrites dans le Catalogue de M. Babelon, pages 73 à 75.

(3) « Scriptura graeca vetustior videtur quam Lycia . . . . Nec multum opinor aberraveris si res titulo nostro (graeco) narratas auspiciis regis Persarum gestas esse putaveris . . . . . Conjicias igitur exercitum (Evagoras) aliquando etiam Lyciam petiisse, quo exercitu fuso tropaeum statuissit Harpagi filius . . . . . . Hinc titulus circa Olymp. 100 positus fuerit : cui aetati certe et scriptura et tota conformatio tituli convenit . . . » *C. I. G*, IIIme volume, no 4269, page 148.

déesse protectrice. S'il s'empare de maintes places fortes, on doit se demander au détriment de qui et mettre les Cypriotes hors de cause : c'est le territoire du Grand Roi qui fait tous les frais de la guerre, et chaque campagne enlevait une portion du territoire de l'Empire C'est ainsi qu'il faut entendre le 8[me] vers, συγγενεσιν δῶκε μέρος βασιλέας, car d'appeler ses parents maternels à partager avec lui sa propre royauté (1), comme si le fils d'Harpagus ne devait pas tout à cette famille, comme si avant lui les dynastes lyciens ne frappaient pas monnaie, indice de l'exercice du pouvoir suprême, il ne pouvait être question. Qerëi et ses Xanthiens ressemblaient à ces Lycaoniens, à ces Pisidiens, à ces Mysiens, qui occupaient les vallées, bâtissaient des villes, cultivaient les champs dans le territoire perse (2). Enfin, si Qerëi était resté le champion de la cause médique, ce qu'il avait longtemps été, son épigrammataire eût-il pris ses inspirations dans l'épigramme qui avait précisément pour objet de célébrer la défaite des Mèdes et des Phéniciens par Cimon d'Athènes, lors de la journée dite de l'Eurymédon ? (3).

Thucydide nous apprend qu'en 430, l'Athénien Mélésandre, à la tête de six vaisseaux fit voile pour la Lycie, pour réclamer le tribut à main armée : il fut défait et tué (II. 69). Or ce même événement est raconté dans le texte lycien, presque au début, (face Sud, lignes 39-40) : *ese: Trbbënimi : tebete : terñ* | *se- Milasoñtro* = « alors Tarbenimis défit l'armée et Mélésandre » (4).

Dès ce moment les alliés de la veille furent ennemis, et

(1) C'est l'opinion de Schmidt qui traduit « suos que regni participes esse voluit. » *Commentatio de Columna Xanthica*, page 10.

(2) Ἐπιστάμεθα μὲν γὰρ Μυσούς, οὓς οὐκ ἂν ἡμῶν φαίημεν βελτίους εἶναι, ὅτι ἐν τῇ βασιλέως χώρᾳ πολλάς τε καὶ μεγάλας καὶ εὐδαίμονας πόλεις οἰκοῦσιν, ἐπιστάμεθα δὲ Πισίδας ὡσαύτως, Λυκάονας δὲ καὶ αὐτοὶ εἴδομεν, ὅτι ἐν τοῖς πεδίοις τὰ ἐρυμνὰ καταλαβόντες τὴν τούτων χώραν καρποῦνται. (Xénophon. *Anabase*, livre III, ch. II § 23).

(3) Voir ce que je dis de ces épigrammes dans le *Muséon*, n° de novembre 1890.

(4) M. Deecke qui traduit « *und Trbböneme schlägt das Heer und den Melasüṇtra* », et qui remarque que le nom qu'il transcrit *Melasüṇtrü* répond à un nom grec quelconque (= Etwa Μελήσανδρος), n'a pas songé à l'importance de cette donnée historique. Voir *Lykische Studien* de ce savant, dans les *Beiträge* de Bezzenberger, tome XIV (1888) page 187. Pour Tarbénimis, c'est un dynaste qui probablement régnait sur la Lycie Orien-

la politique perse sut utiliser les bonnes dispositions de Qerëi (jeune encore) et de ses frères d'armes à la servir. Aussi le document lycien, bien que dicté pour ainsi dire par le même homme, a-t-il pour objet une histoire tout à fait différente, qui, débutant par l'engagement où Mélésandre trouva la mort, est close par la prise d'Iasos et la répression de la révolte d'Amorgès (412) (1). Le fils d'Harpagos se signale à l'attention du satrape, mais il n'est pas seul ; ses parents, ses alliés s'illustrent aussi : princes comme lui, ils nous ont laissé des monnaies à leur légende. Néanmoins, ne perdons pas de vue que la stèle est le monument de Qerëi, un monument tout à fait personnel, *sa tombe.*

Dans un autre article, j'étudierai cette question.

J. IMBERT.

---

tale, et le célèbre héroon de Trysa, si bien décrit par M. Benndorf, pourrait être sa tombe. Il a laissé d'assez nombreuses monnaies au type du mufle de lion qui se perpétue jusqu'au roi Périclès et semble emprunté aux statères Samiens. (Babelon, *Perses Achéménides*, page CIX).

(1) Je prie le lecteur de se reporter pour cette période, à ma *Lettre* insérée dans le *Muséon*, n° d'avril 1891, pages 270-273. Cette période d'*assistance aux Perses* me paraît avoir précédé celle d'*incursions sur le territoire du Grand Roi*, qui forme le sujet de l'épigramme grecque et que je suis tout disposé à placer pendant le gouvernement de Cyrus le Jeune. Plus tard, avec le retour de Tissapherne, l'ami personnel de Qerëi, l'hostilité contre les Perses a cessé, tandis que la réconciliation avec les Athéniens subsiste. Toute autre interprétation des faits me semble impossible.

LÉGENDE D'ASITA

DANS LE BUDDHACARITA ET DANS LE MAHĀVASTU.

L'histoire d'Asita me parait touchante et très belle parmi les légendes du Bouddhisme septentrional. Asita, vers le temps où naquit Bouddha fils du roi des Çākyas, était un sage pratiquant sur les montagnes les austérites. Son âme, exaltée par ce pouvoir magique qu'entretient la mortification, comprit les prodiges qui accompagnèrent la délivrance de Māyā et le saint se rendit dans la ville royale. Il vit l'enfant céleste, et reconnaissant d'un œil infaillible les signes que porte le corps des Bouddhas, il se mit à pleurer, plongeant le père et la maison dans la tristesse. Car c'était un facheux présage. Asita rassure aussitôt le Roi Çuddhodana : « Ce n'est pas sur cet enfant que je pleure, qui sera le sauveur des créatures, mais c'est sur moi-même. Je suis vieux et je n'entendrai pas la bonne loi que le Bouddha doit promulguer, je ne ferai pas partie de son église, je n'entrerai pas avec lui dans le bon chemin du départ ».

Il n'est pas étonnant que cette légende ait fait fortune. Sortie peut-être de la conception générale des Vyākaranas, combinée par un esprit intelligent et jetée dans un moule heureux, elle ne pouvait pas ne pas devenir une tradition. Elle présente un haut degré de vraisemblance, persuade par la simplicité même des données, et je crois superflu d'indiquer les diverses influences qui ont pu concourir à sa formation.

L'épisode de la prédiction d'Asita est raconté dans les livres qui traitent des faits et gestes du Bouddha. La version du Lalita vistara a été publiée dans l'Inde et traduite par M. Fou-

caux. [Lalita vistara p. 115 dans Bibli. Indica]. Je donne ici la traduction de deux autres textes qui nous sont récemment devenus accessibles. Le texte du Mahāvastu publié par M. Sénart (II 33. 6 — 43. 5) et le texte du Buddhacarita. M. Sylvain Lévi en a donné les primeurs dans un des derniers cahiers du journal Asiatiaque avec une traduction du premier chapitre, et M. Cowell une édition complète dont il annonce la traduction pour les Sacred Books.

J'ai trouvé intéressant de rapprocher les deux versions, superposables dans les traits essentiels, différentes au point de vue de la composition.

Le Buddhacarita est un Kāvya artistement écrit avec poids et rythme ; le Mahāvastu appartient au monde religieux et prācrit. L'inspiration est plus spontanée et plus séduisante peut-être, mais le style un peu lache et le récit décousu.

Le Mahāvastu contient deux narrations parallèles, la première en prose, relativement courte, la seconde en Aryā, plus longue et embarassée de Littérature. Toutes deux s'accordent à installer le Saint Asita sur les monts Vindhyas, fait unique à ma connaissance dans l'histoire des ascètes dont l'Himalaya est le séjour nécessaire. Les déterminations géographiques qu'on rencontre p. 31. 6 et 42. 4 (éd. Sénart) cadrent mal avec cette donnée, contredite du reste par le Lalita vistara.

Ce qui distingue la version non rythmée, outre un détail sur le sommeil de Bouddha enfant, c'est le caractère nettement dramatique du récit. Il serait facile d'y trouver des indications scéniques, et comme la trame d'une représentation. Le Roi, le Saint et l'Enfant sont les protagonistes du drame. La mère, les femmes forment avec les disciples, le chœur sympathique et silencieux. Autour de la prédiction, événement capital du mystère, se drape habilement le récit des miracles que la bonté du Bodhisattva vient de prodiguer.

Nous savons que dans la religion Kṛṣṇaite, les légendes religieuses ont développé des représentations dramatiques. La plus célèbre est celle du huitième jour de la naissance de Kṛṣṇa, la Kṛṣṇajanmāṣṭamī, dont M. Weber a donné jadis une

très précise étude (1). Les fidèles, dans une salle construite exprès et symboliquement décorée, couchent sur un lit la statue de Devakī et celle de son divin fils. On voit les gardiens envoyés par le méchant roi. Tous les personnages de la légende sont représentés. La nuit se passe dans l'adoration des idoles. On chante et on prie. Les chants et les figures rappellent la touchante histoire de la fuite du prince et sa jeunesse heureuse chez les bergers.

La faiblesse de cette cérémonie c'est la non-action des personnages : ce n'est pas un drame, mais une représentation muette et symbolique, une litanie devant des images. Je ne sais pas si l'histoire de la naissance de Bouddha a été représentée. Peut-être est-elle trop divine et trop imprégnée de merveilleux. Quoi qu'il en soit, l'épisode de la prédiction d'Asita résume une situation qui n'est pas sans rapport avec la Kṛṣṇajanmāṣṭamī. Dans le récit dialogué que nous avons apparaissent tous les éléments du drame. Il suffit de faire lire par les différents personnages les divers passages de la narration pour que la scène à faire se dessine avec une extrême précision.

Muir a donné dans les Metrical translations from sanscrit writers (voir aussi Original sanscrit texts II 494) une adaptation anglaise de cette légende, d'après le Lalita vistara. Il appelle Asita le Siméon Bouddhique, The indian Siméon (cf. Luc 25), reprenant l'éternelle discussion sur les rapports du Bouddhisme avec la religion occidentale. On connait trop peu l'histoire des sectes hindoues pour raisonner scientifiquement sur ce sujet, et ne pas égarer les systèmes dans le champ vaste de l'imagination (2).

(1) Weber. Mém. de l'académie de Berlin 1869.

(2) La traduction qui suit est faite pour le Buddhacarita d'après l'édition et la traduction de Sylvain Lévi souvent recopiée textuellement. (Journal asiatique mars-avril 1892), et d'après l'édition de Cowell ; pour le Mahâvastu d'après le texte et le commentaire de Sénart. Je dois à la bienveillance de M. Kern plusieurs des corrections et des interprétations que je propose.

I

BUDDHACARITA

Chapitre premier : naissance de Bhagavat.

54. Connaissant par les signes et par la vertu de sa pénitence la naissance de celui qui devait mettre fin aux naissances, le Maharshi Asita assoifé de la Bonne Loi vint au palais du Roi des Çākyas.

55. Le guru du Roi, connaisseur de la chose sacrée, honora respectueusement le Rshi très illuminé de l'éclat des Brahmanes et des Ascètes parmi tous les savants en Brahma. Il le fit entrer dans la demeure du Roi.

56. Le Rshi entra dans la maison intérieure du Roi où régnait la vive joie de la naissance du prince, ferme, conscient de sa force, connaissant l'excellence de ses austérités, rassuré par son grand âge.

57. Le Roi fit asseoir le solitaire et l'honora, lui donnant une offrande d'eau et de l'eau pour les pieds. Puis il dit respectueusement, comme jadis Antidéva disait à Vaçiṣṭha.

58. Je suis heureux, Monseigneur et c'est une faveur pour ma famille que tu sois venu pour me voir. Ordonne ! que faut-il faire ? ô très doux, je suis ton disciple, aie confiance en moi.

59. A ces paroles du Roi, le solitaire, avec toute son âme, les yeux largement épanouis par l'admiration, prononça des paroles profondes et sages.

60. « En toi qui es magnanime, ami des hôtes, renoncant et amoureux de la justice, en toi vient de naître pour moi une amicale pensée, conforme à mon caractère, à ma naissance, à ma science et à mon âge.

61. « Elle est aussi (née en toi, cette vertu) par laquelle les Nṛparshis repoussent pour la justice les richesses subtiles, et deviennent par un renoncement continuel et régulier des riches en pénitence et des pauvres en richesse (1).

(1) Nṛparshayas. « Et c'est ainsi que les saints rois ont pour obéir à la loi

62. « Pourquoi je suis venu ? écoute et que ton cœur se réjouisse : J'ai entendu sur les routes aériennes une voix céleste disant que ton fils est né pour la Vérité.

63. « Ayant connu cette voix, ayant réfléchi, ayant distingué les signes, je suis venu. Je suis venu pour voir l'étendart de la famille des Çākyas, semblable à l'étendart exalté d'Indra ».

64. A ces mots, chancelant d'allégresse, le Roi prit l'enfant sur le sein de sa mère et le fit voir à l'opulent ascète.

65. Le Maharshi vit avec admiration le fils du Roi, le cercle sur le pied, les doigts des mains et des pieds enveloppés dans un filet. Les sourcils frisés, le bas ventre semblable à celui d'un éléphant (1).

66. Et le voyant reposé sur le sein de sa mère comme Agnisūnu sur le sein de Dévī, des larmes se glissèrent dans ses yeux ; il soupira, tournant la figure vers le ciel.

67. Voyant Asita les yeux pleins de larmes, le roi frissonna par affection pour son fils. D'une voix indistincte, avec des sanglots dans la gorge, il demanda incliné dans l'añjali respectueux.

68. « Cet enfant, ô Muni, dont le corps est si petit, dont la brillante naissance a été marquée par des prodiges, à qui tu présageais une suprême destinée, pourquoi donc à le voir, o très ferme, pourquoi pleures-tu ?

69. « Cet enfant, Monseigneur, a la vie solide, n'est-ce pas ? Il n'est pas né pour mon chagrin ? J'ai obtenu à grand peine l'offrande funéraire : Le temps n'est pas encore venu de veiller sur elle ? (2)

« abandonné richesses et domaines.. » (S. Lévi) nṛparshi égale étymologiquement rājarshi forme plus employée. On ne doit pas comprendre. « O roi ! les Rshis » — Bhūkṣmāni dhanānyapasya (Lévi) Sūkṣmāni dhanāni (Cowell).

(1) Cakrāṅkapāṇim (S. Lévi) cakrāṅkapādam (Cowell) — Cowell corrige la lecture « Svarnabhruvam » affirmée par deux manuscrits (C et P) et conjecture Sorṇa. S. Lévi traduit : les sourcils étaient d'or, — Urṇā « haarwirbel zwischen den augenbrauen » est un des trente deux signes du Bouddha.

(2) Trātum traduit par S. Lévi et donné par P. Pātum restitué d'après C. Çrātum est donné dans la marge, évidemment inexact. L'expression n'est pas très nette : « J'ai obtenu à grand peine (par la naissance d'un fils) l'offrande funèbre : Le temps n'est pas venu de veiller sur elle ? » — L'incertitude de pātum permet de toutes les suppositions. Il n'est pas certain que « imam » désigne l'offrande funéraire (salilāñjali) ; ce mot peut se rapporter à l'enfant.

70. « N'est-ce pas que le trésor de ma gloire est impérissable? La perpétuité de ma race n'est-elle pas assurée? Puissé-je partir heureusement pour l'autre monde, ayant dans mon sommeil un œil ouvert sur mon fils (1).

71. « Et cette fleur de ma famille à peine éclose sera-t-elle desséchée sans s'épanouir? O Seigneur, réponds-moi vite, calme mon effroi, car tu sais pour un fils jusqu'où va notre amour! »

72. Voyant que le Roi des hommes frissonnait à cette douloureuse pensée, le muni lui dit : « Ne va pas, o Roi, douter de ce que j'ai dit infailliblement (2).

73. « Si je suis ému, ce n'est pas que cet enfant ait un sort différent (de ce que j'ai dit). Si je pleure, c'est sur les hasards trompeurs de ma destinée : Le temps approche pour moi de mourir, et voilà qu'il est né celui qui connaîtra la destruction si difficile des naissances.

74. « Abandonnant le trône, non soucieux des objets des sens, maître de la Vérité, l'ayant conquise par de terribles efforts dans ce monde, soleil de la science, il brillera pour abolir les obscurités de l'erreur.

75. « Cet océan du malheur blanchi par l'écume des maladies, soulevé par les vagues de la vieillesse, poussé par l'effroyable mort, cet océan où sont laborieusement tourmentées les créatures, il le fera traverser sur le grand bateau de la science.

(1) 70 B. S. Lévi Kaccid ◡ mo me kulahastasārah. Cowell d'après une contamination de C et de P (Kaçciddhrūvo C ; Kaçciddhrumo P) Kacciddhruvo. Pour découvrir une traduction, il faut recourir à des modifications énergiques d'une probabilité très suspecte. Le sens est clair « ma postérité est assurée » car Kula n'est pas contesté et dhruva est très indiqué. Le mouvement du vers identique à l'allure du vers 69 suggère une négation « api...... kaccinna » — Kaccid dhruvo me na kulā ◡ sāras.

70 D Suptopi putro ni° C. P.-S. Lévi restitue très ingénieusement putre. Cowell supte pi putre : l'altération supposée me parait peu vraisemblable, et le sens reste embarassant.

(2) 72 D niḥsaṅçayaṁ tadyadavocamasmi : C. P. — S. Levi propose asti. phrase plus simple et d'un sens énergique. Cowell maintient asmi. « Asmi-ahamityar- thāvyayam cf. the example quoted in mallinātha's note, kiratārj. III 6 sundari nāsmidūye. »

76. « Il mettra en mouvement l'excellente rivière de la loi : Les flots sont de science, les rives de solide moralité, l'impression fraiche est la contemplation, les cygnes sont les observances. Et le monde des vivants altérés viendra boire dans cette rivière.

77. « Aux êtres que tourmente le malheur, qui sont enveloppés dans les sensations, qui se perdent dans les sentiers confus du Sansāra, Il enseignera la route de délivrance comme à des voyageurs égarés.

78. « A l'humanité que brûle en ce monde le feu des convoitises nourri avec le bois des sensations, Il versera la pluie réconfortante de la Loi, comme un grand nuage à la fin de la saison chaude.

79. « Pour délivrer les générations, il brisera sous l'effort suprême, irrésistible de la Bonne Loi cette porte qui a pour verrou la convoitise et les ténèbres de l'erreur pour panneaux.

80. « Parvenu à la Bodhi, le roi de la Loi délivrera de tout lien ce monde revêtu des chaînes de sa propre folie, accablé de souffrance et privé d'asile.

81. « Ne sois pas triste sur cet enfant, ô très doux ! Celui-là doit être pleuré, qui dans ce monde des hommes, ou par folie ou par ivresse dans l'amour, n'entendra pas la doctrine libératrice qu'Il prêchera.

82. « Déchu de cette souveraine faveur, eussé-je atteint la contemplation, j'ai manqué mon but. Si je n'entends pas Sa doctrine, je tiens pour infortune de vivre dans le ciel des bienheureux. »

83. A cette explication, le roi des hommes dépouilla toute tristesse et se réjouit avec sa femme et ses amis. Il pensait orgueilleusement : « Tel est le fils que j'ai engendré. » (1)

84. Mais quand il pensait : « Il suivra le noble chemin ». L'inquiétude entrait dans son cœur. Ce n'est pas qu'il faiblit

(1) 83 mene sa hi svāmapisāramattām (sāra-sāramat sāramattā) exactement traduit par S. Lévi « il trouvait qu'il prenait lui-même de la valeur » — J'ai reproduit littéralement la traduction de M. Lévi aux vers 70, 71 (A, C et D), et 85.

sur le devoir si cher, mais il avait peur pour la perpétuité de sa race.

85. Le solitaire Asita ayant rassuré l'inquiétude du Roi en disant la vérité, revêtu d'une forme admirable, comblé d'honneurs, s'en alla par le chemin du ciel comme il était arrivé.

MAHĀVASTU

Version en prose (II 30, 7-33, 6).

Dans le Dakṣiṇāpatha, il y avait un fils de Brahmane né d'une grande famille de Brahmanes d'Ujjenī, noir (çyāmo), noir (asito) par sa couleur, savant, habile, intelligent. Il avait dans la maison de son guru lu les védas, les mantras et les çāstras. Alors, ayant lu la lecture des védaṣ, il quitta la maison, se rendit dans les monts Vindhyas, pratiqua le renoncement d'un Rshi, mangeant des feuilles, des fruits, des racines, vivant de glanûres (1). Il se fit un ermitage sur la montagne Vindhya, et par efforts intelligents de mortification, il conquit et produisit en lui-même les quatre Dhyanās et les cinq Abhijñas. Possédant la tradition, ayant traversé les védas, le Rshi Asita était partout connu et réputé. Le Rshi Asita célébré dans le ciel, maître des routes de l'athmosphère, plein de force magique et de puissance, demeurait dans cet ermitage avec Nālaka et cinq cents disciples. Aussitôt la naissance du Bodhisattva, il vit le tremblement de terre, il vit l'illumination universelle, il entendit les chants, les instruments délicieux et surhumains, il vit tomber des pluies de fleurs divines, il vit des milliers de millions de Dieux et d'Apsaras se précipiter vers l'Orient par les airs avec des guirlandes et des parfums, il vit d'autres miracles par centaines, et les cheveux se dressèrent sur sa tête. « Que « se passe-t-il aujourd'hui dans le Jaṁbudvīpa ? Quel est celui « dont la vertu fait frissonner la terre et produit des centaines

(1) M. Sénart hésite devant la divergence des mss entre rucchavṛttiḥ et uccāvṛtti. La lecture uñchavṛtti que favorise le Ms B (uchavṛtti) est préférable peut-être (cf. M. 8,260 MBh 14, 2695, 2712, 2729, 2755.) parce qu'elle donne une expression très connue.

« de miracles ? » Et alors le Rshi avec un œil divin regarda par tout le Jambudvīpa : Qui manifeste ainsi sa puissance ? — le concert aérien des voix et des instruments, l'apparition des dieux et des jeunes filles célestes, les pluies de fleurs, les soleils et les lunes apparues par milliers, dans les innombrables enfers le feu privé de flammes, et tous les êtres plongés dans l'absolue félicité. Avec son œil divin, il vit que dans la ville orientale de Kāpila, un fils était né au Roi Çuddhodana, saint, tout puissant et d'un pouvoir surnaturel. L'énergie de ce pouvoir avait produit tous les miracles. « J'irai le voir où et quand il conviendra ». Connaissant le temps et l'occasion, il partit à travers les cieux, entouré d'innombrables disciples, pour aller voir le jeune prince. Il arrive à Kapilavastu, à la porte des appartements royaux. Les ministres et le portier se levèrent à sa vue. « Qu'ordonne Monseigneur ? de quoi a-t-il besoin ? pourquoi vient-il ? » Le Rshi répondit : « Faites savoir au roi Çuddhodana que Asita le Rshi désire le voir. » — Le portier dit au Roi : « Asita le Rshi désire te voir. » Le roi dès qu'il sut l'arrivée du Rshi Asita le très connu, le célèbre, le bienheureux, dit au portier : « Que le Rshi soit introduit ». Le portier courut dire au Rshi : « Seigneur, entrez ».

Quand le Rshi fut entré, le Roi avec toute sa cour, se leva à sa rencontre, le salua, le pria de s'asseoir.

Le Rshi dit « Vive le Roi » et s'assit.

Le Roi. « Quel est, Monseigneur, le but de ta visite ?

Le Rshi « Je désire voir ton fils. »

Or, à ce moment le jeune prince était plongé dans la calme méditation et on s'imaginait qu'il était endormi.

Le Roi : « Monseigneur, attends quelques instants : le prince pour le moment s'est endormi.

Le Rshi « ô grand Roi, le prince n'est pas endormi.

Et s'étant approché de l'enfant, le Roi vit qu'il était éveillé. Alors il admira le Rshi disant « Le Rshi est bienheureux » et ordonna :

« Qu'on donne l'enfant au Rshi ». On apporta l'enfant au Rshi sur un coussin délicat de peau de chèvre.

Le Rshi, à distance, vit sur le corps de l'enfant les signes des grands hommes ; il inclina la tête et les mains, rendant hommage, et prit l'enfant dans ses bras ; le Rshi reconnut les trente deux signes des grands hommes.

Cependant il entend dans le palais, à propos du prince, prononcer le nom de Cakravartin, car les tireurs d'horoscope avaient prophétisé que l'enfant serait un roi Cakravartin : Le Rshi pensa « Il ne sera pas un Cakravartin : il sera un Bouddha dans le monde. » Le Rshi ayant examiné les signes : « Ce ne sont point là les signes d'un Roi Cakravartin. Ce sont les signes des Bouddhas. Il sera un Bouddha dans le monde. Et moi, bientôt j'aurai fini mon temps ici bas ; je ne verrai pas cette perle, je n'entendrai pas sa loi ; je ne verrai pas sa congrégation excellente. »

Le Rshi se mit à verser des larmes, se mit à pleurer.

Le Roi Çuddhodhana, voyant Asita tout en pleurs, fut avec sa cour tristement stupéfait : « Pourquoi, Monseigneur, pleures-tu en voyant le prince ? Tu ne prévois pas, j'espère, un malheur pour lui ? Quand il est né, la terre a tremblé de six manières, le monde s'est illuminé, des milliers de dieux ont honoré l'enfant, les fleurs sont tombées en pluie et dans le ciel l'accord des instruments s'est marié à la musique de la voix. Quand le prince est né, dans Kapilavastu sont nés en même temps cinq cents garçons, cinq cents filles, cinq cents esclaves mâles, cinq cents esclaves filles ; sont nés en même temps, cinq cents jeunes éléphants, cinq cents chevaux ; cinq cents trésors sont apparus ; cinq cents rois ont envoyé des ambassadeurs souhaiter prospérité, et d'autres merveilles encore ! et tu pleures, monseigneur, en voyant cet enfant ? Dis-moi, dis-moi, je t'en prie, que tu ne prévois pour lui aucune catastrophe ! »

Le Rshi répondit : « O grand Roi, je ne prévois aucun malheur pour cet enfant. De tels grands hommes, ô Roi, apparaissent quelquefois dans ce monde, et celui-ci qui vient de se manifester sera un Bouddha : Et moi étant vieux je ne le verrai pas. Il enseignera la Loi du salut, noble, la Loi du

Nirvâna et je ne l'entendrai pas. Je ne verrai pas la troupe excellente, ni les miraculeuses transformations du Bouddha. Je pleurs, ô grand roi, sur moi-même, sur cette terrible catastrophe. »

C'est ainsi que le Rshi Asita prophétisait infailliblement d'après un quadruple indice : Cet enfant sera un Bouddha dans le monde (1).

Version rythmée (II 33, 7 — 43, 5).

I. Abandonnez vos affaires. Avec une âme attentive apprenez de moi comment Asita se lamenta quand le prince des Çâkiyas fut né.

II. Asita est le grand Saint qui demeure dans le pays des monts Vindhyas, mangeant des provisions déterminées, magnanime, aux cheveux roux (2).

III. Habile dans les livres de la Forêt, possesseur des cinq facultés surnaturelles, il était semblable au roi des richesses, chef des Guhyakas, qui demeure sur le sommet du Kailâsa.

IV. Il vivait à la tête de la forêt avec des racines, des fruits sauvages et des glanûres, entouré de son disciple Nalaka et d'une foule d'autres.

V. Le saint exhortait ses disciples, pratiquant lui-même les dix actions saintes, réjoui dans le calme et la domination, doué d'une moralité parfaite, parvenu à l'autre bord des qualités et des védas (3).

VI. Or, apparaissent un éclat très violent de lumière, une joie surmondaine et non troublante : les créatures goûtent un bonheur infini et la terre frissonne.

VII. Assis sur les Vindhyas avec ses disciples, le saint voit

(1) d'après le quadruple caractère des lakṣanas, voyez p. 43.6.

(2) Mahâkapila uttamâṅgaruhaḥ. M. Sénart propose une explication qui rend compte du texte (d'autant plus que l'expression mahâkapila est connue : Mahâkapila pancarâtra) — mais elle est peut-être compliquée. Kapila uttamâṅgaruhaḥ donne un sens très clair cf. M 3, 8 kapilâṁ (kapilakeçâm : Kull) kanyâm ; R 6, 3, 2. hemakapilâḥ keçâḥ. Par malheur mahâ reste obscur.

(3) « Devaguna° ne s'explique guère. J'hésite entre « sarvaguna » (Sénart) et Vedaguna° qui me paraît plus facile à restituer.

tomber en pluie les fleurs du mandārava et le sol se joncher de fleurs divines et miraculeuses.

VIII (34, 1) Asita voit des centaines d'ornements semés par le ciel : car les filles célestes se précipitent soudain dans les les airs (1).

IX. Il entend dans les cavernes de la montagne le chant des Kinnarīs doux comme le miel ; il voit les torrents de la montagne, entraineurs de rives, rouler des eaux couvertes de fleurs.

X. Il voit un éclat violent de lumière, de toute part, tomber soudain sur les dix régions de l'espace, semblable aux rayons du jeune soleil.

XI. Voyant ces merveilles et toutes les autres, Asita frissonnant et les cheveux dressés, pensait ainsi :

XII. « Pourquoi la terre est-elle tremblante ? pourquoi les tambours sonnent-ils dans les airs ? Le monde est illuminé ; il pleut des pluies de fleurs.

XIII. « Le soleil et la lune ne brillent plus ; l'océan salé agite des eaux noires ; les eaux sont couvertes de fleurs, portent un vêtement de Lotus.

XIV. « Et tous ces arbres excellents, malgré la saison, se chargent de fleurs ; et le vent passe tout parfumé de l'odeur des fleurs et des fruits.

XV. « Aujourd'hui, en ce jour, le feu a perdu sa flamme dans les innombrables enfers, et les infortunés habitants des Lokāntaras cessent de souffrir.

XVI. « Je ne sens plus en mon corps, comme jadis, la faim et la soif ; mon cœur est plein de joie ; que sera-t-il donc arrivé aujourd'hui ?

XVII. « Vers la partie orientale du ciel, les filles des dieux font résonner un rire éclatant ; elles courent en portant des parfums broyés de sandal.

XVIII (35, 1). « Quel être merveilleux est aujourd'hui né dans le Jambudvīpa ? quel être glorieux manifeste si magnifiquement sa gloire ?

(1) Sahasrā lisez *sahasā* exigé par le mètre et donné par le Ms C.

XIX. « Semblable signe n'apparait pour personne dans ce monde : de semblables prodiges sont le signe de la naissance des Bouddhas (1) ».

XX. Or, Asita entend la troupe des immortels qui volent vers la terre et crient dans l'espace : « Il est né le protecteur du monde qui sera l'invincible Bouddha. »

XXI. Son esprit s'exalte de joie, car il a entendu dans le ciel les dieux qui disaient : « Aujourd'hui est né dans le monde le jeune héros qui sera Bouddha. »

XXII. Alors le saint contempla tout le Jambudvīpa avec un regard miraculeux ; et il vit que le Bouddha était né dans la famille des Çākyas comme fils de Çuddhodana.

XXIII. « Il est né, pensa-t-il, celui qui est noble parmi les hommes. Le nom de Bouddha retentit partout. J'irai le voir. »

XXIV. Les disciples entourent Asita, armés de haches, ayant des manteaux de peau bien travaillée de chèvres noires, et des vêtements religieux d'écorce. Le saint prend des fruits et de l'eau.

XXV. Il s'avance par le chemin du vent à travers l'espace impalpable ; et développant sa vertu magique, il arrive au même instant à Kapilavastu.

XXVI. Au pied de l'Himavat il vit une ville charmante où règnent les descendants du soleil, ville imprenable à ses ennemis, [charmante comme celle des trente dieux]. Il entre dans cette ville pour voir le jeune Çākiya (2).

XXVII. Elle était parfaitement brillante ; pleine dans les bazars de marchandises et d'acheteurs ; (36, 1). Les hommes s'y pressaient joyeusement, piétons, chars, éléphants, chevaux.

XXVIII. Le saint avance avec ardeur jusqu'à la porte du

(1) En lisant « *na hi edṛçam ...* »

(2) Le texte est très altéré et le mètre disparait. Ou toute une ligne a été supprimée ou nous avons affaire à une longue interpolation. Si l'on penche vers cette dernière hypothèse, je lirais ainsi tout le passage :

XXVI Ādityabandhuguptaṁ nagaraṁ durdharṣaṁ paraçatrubhi ca / himavata mūle adarçi ṛsi çākiyadarcanarthāye // —

XXVII. *Susannibhantam pravice āpaṇapaṇyaprasaktaṁ tam* ce qui restitue une strophe à peu près passable.

palais. La demeure de Cuddhodana était comme la demeure du roi des Dieux.

XXIX. Le palais élève ses murailles avec des fenêtres en œil de bœuf fermées de barreaux. On dirait le sommet d'une montagne brillante dans le ciel, et qui est tombée à terre.

XXX. Au front du palais les étages supérieurs brillent d'argent ; les belvédères étincellent comme la flamme de l'offrande qui mange l'offrande.

XXXI. Les appartements intérieurs sont lumineux ainsi que des colliers et des conques immaculées, tel le soleil sans tâche ou des lunes artificielles.

XXXII. On y voit parsemées des plaques admirables de lapis-lazuli. Ils sont entourés de balustrades, semblables aux nuages brisés par les éclairs.

XXXIII. On y voit des portails en or, brillant comme le feu enflammé, tel le soleil sans tache ou des lunes artificielles.

XXXIV. Çà et là, semblables à de noirs nuages, comme s'ils précipitaient de la pluie, les éléphants en rut circulent couverts d'ornements en forme d'étoiles, semblables à des soleils incarnés (1).

XXXV. Et de petits chats se précipitent soudainement au hasard, effrayés par les éléphants qui les rencontrent.

XXXVI. Enfermés dans des cages dispersées, suavement chantent les kokilâs ; les perroquets et les sârikas s'agitent et font résonner leurs ornements (2).

XXXVII. Le palais est parfait dans les dix directions, carré, bien construit, inattaquable aux ennemis, combiné par un bon architecte.

XXXVIII. Sur un sol bigarré et formé de pierres précieuses, le lion fait sa demeure. Il rugit au soleil levant.

XXXIX. Asita entra dans ce palais, plein de chars et de bêtes, peuplé de filles de service, de courtisanes et d'eunuques, ayant la couleur variée du manteau rouge.

(1) *Niçritārkasadṛçā* ne donne pas un sens très clair. Je suis l'interprétation de M. Sénart.

(2) *ābharaṇanidāna vibhrāntā*. Ce passage est très dur, il devient beaucoup plus aisé si on lit ninâda, correction qui n'a rien d'excessif.

XXXX. L'ascète arrivait à la porte du palais fermé pour tout autre ; il entra dans la demeure pleine d'esclaves et d'une centaine de chars, remplie d'hommes nobles, pure et parfumée.

XXXXI. Au milieu de l'assemblée dans la salle d'attente, il vit d'innombrables femmes d'amour, avec des conques dans leurs mains, charmant à l'excès la vue et l'oreille (1).

XXXXII. Asita, plein de sagesse et de science, connaisseur de toutes les règles de tous les traités, dit au gardien de la porte : « Annonce au Roi des Cākyas :

XXXXIII. « Je suis celui qu'on appelle le Noir de la famille de Bharadvāja ; je suis né ārya ; je demeure dans le pays des montagnes Vindhyas » (2).

XXXXIV. « Bien, seigneur », répondit le portier, et il le fit entrer ; puis il rapporta au Roi tout ce qu'il avait entendu.

XXXXV. C'est avec ces mots que ce saint fut introduit dans le palais de Sinhahanu semblable au ciel : Tel Indra dans le jardin paradisiaque rempli d'Apsaras.

XXXXVI. Le Rshi salua le roi, souhaitant victoire et présentant des fruits. Le Roi accepta et répondit « Bienvenue, monseigneur ! »

XXXXVII. On offrit au sage un trône en or, à huit pieds couvert de coussins bariolés, illustré de perles ; le sage s'y assit.

XXXXVIII. Le Rshi, possesseur des cinq connaissances et d'une grande puissance magique, s'assit sur le palanquin, et le Roi Çuddhodana lui-même, l'invite à manger.

IL. « Bonne santé, monseigneur ! — Nous avons déjà mangé : mais réponds-moi : car, si tu le permets nous désirons voir ton fils. »

L. Çuddhodana répondit « Bienvenue et bonheur à toi. Il est pour le moment endormi, l'enfant agréable à voir ; tu le verras quand il sera réveillé, semblable à une boule en or. »

(1) *Addaçi pramadā sthitasaṁbhrāntena.* On peut traduire « tantôt immobiles, tantôt en mouvement ». Non seulement ce texte est difficile mais il contredit le mouvement général du mètre qui exige régulièrement un amphibraque au 6me pied. Je propose la lecture suivante « *sthitā sabhāntena.*

(2) Lisez dans la première ligne *kālo smi ti vikhyato* et dans la seconde *ārya viṣaye.*

LI. Et sur une natte faite avec les huit choses précieuses, prenant l'enfant à sa mère, il apporta le jeune prince réveillé, semblable au soleil qui traverse les nuages.

LII. Le saint, voyant l'enfant reposer comme un joyau sur les rubans et les étoffes, se leva précipitamment et le prit dans ses bras.

LIII. Il le prit, et reconnut qu'il était marqué des trente deux signes et des signes secondaires. Semblable au Dieu de la foudre, le saint se prit à pleurer.

LIV. « Le Roi Çuddhodana dit au saint tout en pleurs : « Pourquoi cette tristesse à la vue de cet enfant ?

LV. « A peine fut-il né, en ce même jour, qu'il marcha sept pas vers le nord. Pourquoi, Brahmane, en le voyant, pourquoi pleures-tu ? je veux le savoir.

LVI. « Lors de sa naissance aujourd'hui, avec des parasols et des éventails, [des déesses] sont apparues dans les airs. Pourquoi, Brahmane, pleures-tu en voyant cet enfant ?

LVII. « Lors de sa naissance, aujourd'hui, tout l'univers était illuminé. Et toi, Brahmane, en voyant cet enfant, tu pleures ! Pourquoi ? je veux le savoir.

LVIII. « Lors de sa naissance, aujourd'hui, deux sources se sont ouvertes dans le ciel. Et toi, Brahmane, en voyant cet enfant, tu pleures ! Pourquoi ? je veux le savoir.

LIX. « Lors de sa naissance, aujourd'hui, les Dieux ont porté des parasols dans le ciel. Et toi, Brahmane, en voyant cet enfant, tu pleures ! Pourquoi ? je veux le savoir.

LX. « Lors de sa naissance, aujourd'hui, les Dieux ont fait pleuvoir des fleurs de mandārava. Et toi, Brahmane, en voyant cet enfant, tu pleures ! Pourquoi ? je veux le savoir.

LXI. « Lors de sa naissance, aujourd'hui, la terre qui n'a pas d'intelligence a frissonné. Et toi, Brahmane, en voyant cet enfant, tu pleures ! Pourquoi ? Je veux le savoir.

LXII. « Lors de sa naissance, aujourd'hui, la mer salée aux eaux noires s'est agitée. Et toi, Brahmane, en voyant cet enfant, tu pleures ! Pourquoi ? je veux le savoir.

LXIII. « Lors de sa naissance, aujourd'hui, dans le ciel les

tambours ont résonné. Et toi, Brahmane, en voyant cet enfant, tu pleures ! Pourquoi ? je veux le savoir.

LXIV. « Lors de sa naissance, aujourd'hui, cinq cents garçons sont nés dans la famille des Çākyas. Et toi, Brahmane, en voyant cet enfant, tu pleures ! Pourquoi ? je veux le savoir.

LXV. « Lors de sa naissance, aujourd'hui, cinq cents filles sont nées dans la famille des Çākyas. Et toi, Brahmane, en voyant cet enfant, tu pleures ! Pourquoi ? je veux le savoir.

LXVI. « Lors de sa naissance, aujourd'hui, cinq cents esclaves mâles sont nés dans ma maison. Et toi, Brahmane, en voyant cet enfant, tu pleures ! Pourquoi ? je veux le savoir.

LXVII. « Lors de sa naissance, aujourd'hui, cinq cents esclaves filles sont nées dans ma maison. Et toi, Brahmane, en voyant cet enfant, tu pleures ! Pourquoi ? je veux le savoir.

LXVIII. « Lors de sa naissance, aujourd'hui, me sont nés cinq cents chevaux. Et toi, Brahmane, en voyant cet enfant, tu pleures ! Pourquoi ? je veux le savoir.

LXIX. « Lors de sa naissance, aujourd'hui, cinq cents éléphants sont nés. Et toi, Brahmane, en voyant cet enfant, tu pleures ! Pourquoi ? je veux le savoir.

LXX. « Lors de sa naissance, aujourd'hui, cinq cents trésors se sont manifestés. Et toi, Brahmane, en voyant cet enfant, tu pleures ! Pourquoi ? je veux le savoir.

LXXI. « Lors de sa naissance, aujourd'hui, les ducs de province sont venus s'incliner devant moi. Et toi, Brahmane, en voyant cet enfant, tu pleures ! Pourquoi ? je veux le savoir.

LXXII. « Les maîtres spirituels des Rois, ô Brahmane, viennent pour le contempler. Et toi, Brahmane, en voyant cet enfant, tu pleures ! Pourquoi ? je veux le savoir.

LXXIII. « Quand ils l'ont vu les hommes deviennent joyeux, heureux, pleins d'allégresse. Et toi, Brahmane, en voyant cet enfant tu pleures ! Pourquoi ? je veux le savoir.

LXXIV. « Rejette, ô Brahmane, ta tristesse. Prends une âme joyeuse, sois heureux ! car cet enfant sera un Roi possesseur des sept perles, maître de la Terre entière. »

LXXV. A ces paroles, Asita essuyant ses larmes, répondit

un discours propice : « Les Rshis ont mal prédit l'avenir de l'enfant (1).

LXXVI. « Ce tigre parmi les hommes, semblable au soleil jeune dont les flammes sont joyeuses, ne sera pas un roi, maître des peuples ; il sera l'Enseigneur insurpassable.

LXXVII. « En trois pas il franchira tout entiers les trois univers. Il atteindra la Religion suprême, propice, immortelle, sans déclin.

LXXVIII. « Or je suis vieux, mon âge est fini ; tandis qu'il est tout jeune, tandis qu'il vient de naître, l'homme excellent ! Je serai mort quand le prince réalisera la Révélation.

LXXIX. « Il sera un Bouddha, connaissant toute chose, obéissant à toutes les règles de la morale et de la loi qu'il enseignera admirablement. Or je suis vieux ; c'est pour cela que je pleure.

LXXX. « Certes, je n'ai pas peur de la mort : comment l'homme qui est né pourrait-il ne pas mourir ? Mais je ne verrai pas le Bouddha incomparable ; c'est pour cela que je pleure.

LXXXI. « Certes, je n'ai pas peur de la mort : comment l'homme qui est né pourrait-il ne pas mourir ? Mais je n'entendrai pas la loi qui donne la Paix ; c'est pour cela que je pleure.

LXXXI. « Certes, je n'ai pas peur de la mort, comment l'homme qui est né pourrait-il ne pas mourir ? Mais je ne verrai pas l'Eglise, océan des qualités ; c'est pour cela que je pleure.

LXXXII. « Celui, qui étant le Bouddha, réveillera cette génération si longtemps endormie par les jouissances, le voilà manifesté : et moi, je suis vieux, c'est pour cela que je pleure.

LXXXIII. « Celui, qui étant délivré, délivrera cette génération que les chaînes de la passion retiennent, il vient d'apparaître : et moi je suis vieux ; c'est pour cela que je pleure.

LXXXIV. « Celui, qui étant délivré, délivrera cette génération enchaînée par les chaînes de l'erreur, il vient d'apparaître : et moi je suis vieux ; c'est pour cela que je pleure.

(1) *Asito sitasāhvayaṁ idamavocat.* « Ces paroles qui méritent le nom de blanches, de favorables » (Sénart). Sitasāhvaya désigne peut-être le roi Cuddhodana. La recherche de l'allitération nous donne une phrase embrouillée. *Sitasāhvayam* idam (*vacanam*) forme un compact assez obscur.

LXXXV. « Celui, qui étant délivré, délivrera cette génération (plongée dans) l'erreur de la haine et de l'amour, le voilà manifesté ; et moi je suis vieux ; c'est pour cela que je pleure.

LXXXVI. « Celui, qui par soi-même exempt de maladie, guérira la maladie d'autrui, le voilà manifesté, et moi je suis vieux ; c'est pour cela que je pleure.

LXXXVII. « Celui, qui par soi-même exempt de chagrin, consolera le chagrin d'autrui, le voilà manifesté : et moi je suis vieux ; c'est pour cela que je pleure.

LXXXVIII. « Celui, qui par soi-même exempt de blessure, fermera la blessure d'autrui, le voilà manifesté : et moi je suis vieux ; c'est pour cela que je pleure.

LXXXIX. « Bienheureux les hommes et les Dieux qui dans Bénares verront le Roi de la Loi mettre en mouvement la bonne roue ! Moi, je suis vieux ; c'est pour cela que je pleure.

XC. « Bienheureux les hommes et les Dieux qui le verront au milieu de la troupe excellente distribuant l'ambroisie ! Moi, je suis vieux, c'est pour cela que je pleure.

XCI. « La maladie et la vieillesse et la mort sont les destructrices terribles de l'humanité, il est né Celui qui rend la vie ; et je pleure parce qu'il ne m'a pas rendu la vie. »

XCII. C'est ainsi qu'Asita parla longuement tremblant et pitoyable ; et voyant l'excellent dompteur des hommes il le louait avec la parole.

XCIII. Je suis venu vers l'orient, disait-il, pour voir le meilleur des hommes. Car elle est rare et précieuse l'apparition des Bouddhas qui domptent les indomptés (1).

---

(1) La fin du récit est visiblement altérée. Le Lalita vistara termine l'épisode par l'exhortation que le Rshi adresse à son disciple Narada (ici Nālaka).

Les idées religieuses du Mahâbhârata

ADI PARVAN.

I.

Gestation.

Dans ce premier paragraphe, nous parlerons de ce que l'on nous permettra d'appeler les *gestations* miraculeuses, mentionnées par l'Adi Parvan. Leur place *chronologique* se trouve naturellement après l'histoire des conceptions fantastiques.

Dans notre dernier article, en effet, nous parlions des contes de nourrice, venus de l'Inde, dont l'Europe, au berceau de sa civilisation, fut probablement bercée. Il est certain que l'Adi Parvan, sans préjudice des autres livres du Mahâbhârata, met à chaque instant notre crédulité à la plus rude épreuve, en lui imposant, ou tout au moins, en cherchant à lui imposer les récits les plus fantastiques, narrés par le poète avec un sérieux imperturbable : *le mot pour rire* lui étant complètement inconnu ; bien différent en cela de nos vieux rimeurs gaulois, de ces intrépides auteurs d'épopées interminables où l'on voit les héros de la Table-Ronde, par exemple, pour ne citer que ceux-là, entremêler leurs formidables coups d'épées ou de lances de facéties, souvent d'un goût très douteux, il est vrai, et de bruyants éclats d'un rire épais et parfois même aviné ; ces farces, toutes grosses qu'elles soient, ont cependant l'avantage d'interrompre quelques instants la monotonie de la narration, ce qui certes a bien son mérite ; mais ici rien de pareil, la figure de l'épopée indoue ne se déride jamais, alors même que sa bouche ne s'ouvre que pour nous débiter les plus folles extravagances ;

elle garde un sérieux inflexible : *les gâbes* ne sont pas du tout son fait.

Nous avons vu quelques échantillons des merveilleuses histoires qui se racontaient sur la naissance des principaux héros du Mahâbhârata, il nous en reste encore quelques-unes, choisies entre mille, à présenter au lecteur, afin de lui donner une idée assez complète de la façon dont ce vaste poème comprend les mystères de la destinée de l'homme.

L'auteur nous semble fort souvent imaginer ses fables, uniquement pour expliquer un nom et lui donner une étymologie ; cependant, il ne faut pas se hâter de conclure, l'hypothèse opposée ayant presque toujours autant de chances d'être vraie ; quand toutefois toutes deux ne sont pas fausses. Si l'étymologie enfante la légende, celle-ci, à son tour, est sans doute dans plus d'une circonstance mère de l'étymologie : il arrive aussi qu'elles sont absolument étrangères l'une à l'autre. Nous n'avons pas oublié l'histoire de Gandhavatî, *la Parfumée*, ni celle de son fils Dvaipâyana, l'*Insulaire*.

Abhimanyu (1) qui devait perpétuer sa race — la race des Pândavas — épousa Uttarâ, la fille de Virâta. Elle enfanta un fils ; mais il était mort depuis trois mois, le dard d'Açvatthâman l'ayant tué dans le sein de sa mère, six mois après sa conception. Vâsudêva ressuscita l'enfant qu'il nomma *Parikshit*, « parce qu'il naissait, dit-il, dans une famille éteinte *parikṣîṇe kule* » (2). Cette étymologie détestable, comme le reconnaîtront sans peine ceux qui ont quelque notion du sanscrit, a probablement donné lieu à cette légende merveilleuse de la résurrection d'un enfant mort-né. Il est des prodiges plus étonnants encore et dont les héros sont également des embryons, non plus morts cette fois, mais vivants, bien vivants.

Mamatâ racontait un jour (3), à Bṛhaspati, frère d'Utathya, son mari, sage Brâhmane, qu'elle portait dans son sein un enfant qui connaissait déjà les Védas avec leurs six Añgas, ce

(1) Adhyâya XCV.
(2) Id. çloka 84.
(3) Adh. CIV, 12.

qui était vrai, comme cet enfant le prouva dès qu'il fut mis au monde. Il naquit aveugle, d'où son nom de *Dîrghatamas* « (plongé dans de) perpétuelles ténèbres ». Mais, comme pour saint Hervé, l'Homère et le patron des bardes chrétiens de l'Armorique, s'il n'y voyait pas des yeux du corps, rien n'échappait au regard de son âme, il savait tout... et devinait le reste.

Voici une autre légende, non moins curieuse que celle de Dîrghatamas (1).

Vaçishtha ayant perdu son fils unique Çaktri et désespérant d'avoir désormais de la descendance, résolut, dans son angoisse, de mettre fin à ses jours. Après plusieurs essais infructueux qu'il n'y a pas lieu de raconter ici, l'infortuné, ne voyant point de terme à sa douleur, s'écria : « Je ne puis mourir, hélas ! »

Un jour qu'il marchait par monts et par vaux, promenant son désespoir un peu de tous côtés, il ne s'aperçut pas que sa belle-fille Adriçyantî le suivait. Comme elle marchait près de lui, voilà qu'il entendit soudain une voix qui récitait distinctement les Védas, sans oublier les six Añgas (2). L'ascète se retourne et demande : « Qui donc me suit ? » — Sa bru lui répondit : « Je suis Adriçyantî, la veuve de Çaktri. Bien que vouée à l'ascétisme, je suis désespérée ». — Vaçishtha reprit : O ma fille, quelle est donc la voix que j'entendais tout-à-l'heure réciter les Védas avec les Añgas et qui ressemble si bien à celle de mon fils Çaktri ». Adriçyantî lui dit : « Je porte dans mon sein le fils de Çaktri. Voici douze ans passés que je l'ai conçu. La voix que tu viens d'entendre est celle de cet (embryon)-ascète qui récitait les Védas ».

A cette parole, Vaçishtha s'écria plein de joie : « J'ai encore un fils ». Il ne chercha plus à se donner la mort et il reprit le chemin de sa demeure, accompagné de sa belle-fille.

Celle-ci donna enfin le jour à son enfant ; il l'attendait depuis douze ans qu'il demeurait enseveli dans les ténèbres du sein maternel, bien que son esprit fût illuminé par la science des Védas, comme nous l'avons vu.

(1) Adh. CLXXVII.
(2) çl. 12.

Le même Vaçishtha, ayant délivré le roi Kalmâshapâda du Râkshasa qui le possédait et qui lui communiquant ses instincts d'ogre le poussait à dévorer les gens, le ramena dans la ville d'Ayodhyâ, sa capitale, où il fut reçu par ses anciens sujets qui ne l'avaient pas revu pendant les douze années qu'avait duré sa démence, avec des transports de joie extraordinaires. Ce roi, tombé de son trône par suite de la malédiction de Çaktri lui-même qu'il avait insulté et devenu insensé, puis, une fois guéri de son mal, réintégré dans sa dignité, présente quelque analogie avec Nabuchodonosor : tous deux, en effet, péchent par orgueil et sont transformés ou du moins se croient transformés en bêtes ; seulement, l'un s'imaginant être un ogre se nourrit de chair humaine, l'autre se croyant bœuf ne vit plus que d'herbes qu'il broûte par les champs : tous deux s'acquittant consciencieusement de leur nouveau rôle. Ils guérissent enfin, redeviennent hommes et remontent sur le trône d'où la maladie les avait précipités.

Cependant Kalmâshapâda, ne sachant comment remercier Vaçishtha, son bienfaiteur, ne trouva rien de mieux que de lui faire épouser la reine sa femme. Vaçishtha en eut un fils qu'elle aussi, à l'instar de Adriçyantî, dut porter douze ans dans ses flancs et peut-être ne serait-elle pas encore délivrée de son fruit, si elle n'avait pris la résolution de se faire elle-même l'opération césarienne. Le fils qu'elle arracha ainsi de ses entrailles fut nommé Asmaka. Il se rendit illustre par la fondation de Paudanya.

Vaçishtha dont nous racontions tout-à-l'heure l'histoire, voulant détourner de la vengeance qu'il méditait son petit fils Parâçara, le fils de Çaktri et d'Adriçyantî, lui narra la merveilleuse légende d'Aurva (1). Des Kshatriyas de la race de Kr̥itavîrya se mirent en tête de massacrer les Bhr̥igus, famille d'ascètes de la plus sainte réputation. Ce fut une désolation sans pareille parmi ces divins Rishis et un sauve-qui-peut général, mais bien peu échappèrent à la destruction. De ce nombre fut

(1) Adhy. CLXXVIII.

une femme qui, voyant ces guerriers sauvages ouvrir le ventre de ses compagnes pour en arracher le fruit, s'empressa de cacher le sien dans sa cuisse, procédé que la mythologie grecque n'ignora pas : témoin l'histoire de Jupiter, de Semélé et de Bacchus. Les égorgeurs en ayant été avertis par une misérable qui crut racheter sa vie au prix de cette délation vinrent pour tuer la mère et l'enfant, mais celui-ci, sortant de la cuisse maternelle, parut soudain environné d'une telle lumière que les assassins en eurent les yeux brûlés. Ils conjurèrent alors l'enfant miraculeux d'avoir pitié d'eux (1) ; celui-ci finit pas se laisser fléchir : il leur rendit la vue. Il s'illustra de plus en plus sous le nom d'*Aurva* (né de la cuisse) qui rappelait le prodige de sa naissance.

Telles sont les *gestations* extraordinaires que mentionne l'Adi Parvan ; nous parlerons maintenant des *naissances* également extraordinaires qui s'y trouvent racontées.

II.

Naissance.

Tout d'abord, mentionnons, afin de n'y plus revenir, Aurva, dont nous venons d'esquisser la légende : celle-ci appartient en effet à ces deux paragraphes, puisqu'il s'agit d'une gestation et d'une naissance également prodigieuses.

Pour les autres naissances fameuses entre toutes, nous suivrons l'ordre des Adhyâyas, nous bornant, comme nous l'avons fait jusqu'ici, à ne relever que les détails caractéristiques, de nature à nous faire connaître l'histoire de l'homme, d'après ces antiques légendes ; car il ne faut pas oublier que c'est le but que nous poursuivons. Le lecteur, au courant des traditions mythologiques des peuples, pourra, chemin faisant, établir des rapprochements, des comparaisons qui ne seront peut-être pas sans intérêt. Toutefois, nous l'avertissons de se borner généralement là et de ne point se hâter de tirer des conclusions qui

(1) Adh. CLXXIX.

pourraient fort bien n'être point renfermées dans les prémisses. Il ne faut jamais, dans ces sortes de questions, oublier les règles de la prudence : l'axiome de Virgile : *Audentes fortuna juvat*, n'y trouvant nulle application.

Dhritarâshtra et Pâṇḍu (1) naquirent de Krishṇa Dvaipâyana qui engendra aussi Vidura, mais d'une femme Çudrâ. Les deux épouses de Pâṇḍu le rendirent père *nominal* de cinq fils, des fameux Pândavas ; mais nous savons qu'en réalité Yudhisthira était le fils du dieu Dharma, Bhîma de Marut, Dhanamjaya ou Arjuna, d'Indra, et les deux jumeaux, Nakula et Sahadêva, des deux frères Açvins. Dhritarâshtra eut cent un fils : Yuyutsu, le dernier, naquit d'une Vaiçyâ. Les cinq Pâṇḍavas eurent un fils chacun, de Draupadî, fille de Drupada lequel était aussi le père de Çikhandinî, célèbre pour avoir changé de sexe avec le Yaksha Sthûṇa et d'héroïne être devenue héros, un peu comme la fille d'Elatus qui avait obtenu de Neptune de devenir homme mais qu'Enée devait plus tard retrouver aux Champs des Pleurs, sous sa première forme.

..... Juvenis quondam, nunc femina Cœnis,
Rursus et in veterem fato revoluta figuram (2).

L'on sait aussi l'histoire de Tirésias métamorphosé en femme, en présence de deux serpents qu'il toucha de son bâton de cornouiller ; plus tard la même rencontre lui valut de reprendre son premier sexe. L'imagination, cette folle du logis, se permet souvent les mêmes incartades, chez les peuples les plus différents.

J'ai indiqué sommairement la généalogie des Pâṇḍavas, à cause de l'importance du rôle joué par ces héros dans le Mahâbhârata qu'ils remplissent de leurs exploits d'un bout à l'autre.

Nous voyons tous ces personnages préoccupés d'une pensée dominante : celle d'avoir un fils. Les dieux, sous ce rapport comme sous beaucoup d'autres, d'ailleurs, ressemblent fort aux hommes et l'on n'en voit guère qu'un négliger le soin de se créer une famille : c'est le Dieu de la Mort. Le poète dit, en

(1) Adhy. LXIII.
(2) Virg. Œnéi. cap VI. v. 448, 449.

effet : « Mṛtyu qui détruit tout n'a point de femmes ni d'enfants » (1). On comprend assez que Mṛtyu qui a pour mission d'ôter la vie ne songe pas à la donner. Mais pourtant n'a-t-il rien à craindre de la renaissance, ni de l'enfer destiné à ceux qui décèdent sans laisser de fils ? Evidemment non : La Mort ne meurt pas : elle est immortelle, seule de tous les êtres créés : or, ne point mourir c'est un excellent moyen de ne point renaître et d'éviter l'enfer... de l'autre monde.

Le poète nous apprend que les animaux sont nés des hommes et les plantes mêmes. Qu'il me suffise de signaler la descendance de Surabhî (2).

Surabhî, dont la mère fut Krodhâ, eut deux filles, l'aimable Rohinî et la célèbre Gandharvî ; puis deux encore, Vimalâ et Analâ. Rohinî devint la mère de *toutes* les vaches ; tandis que Gandharvî donna naissance à la race chevaline tout entière. Analâ enfanta les sept essences d'arbres à fruits pulpeux, savoir les dattiers, les palmiers, les *hintâlas*, les *tâlis*, les dattiers nains, les noisetiers, les cocotiers.

Voilà certes, pour ces héroïnes, d'utiles, mais de bien étranges progénitures. Nous ignorons quels furent les pères de ces enfants nombreux et variés : il est probable que ceux-ci n'en savent rien non plus et que si on les interrogeait, ils auraient quelque peine à retrouver même le nom de leurs mères et de leur aïeule, moins heureux que Télémaque lequel, questionné sur ses parents, répondait : « Ma mère est Pénélope et *l'on dit* que mon père est Ulysse. » Le poète cependant nous apprend quelque part que Dakṣha, fils de Pracetas est la tige de tous les êtres (3). Il eut mille fils que Nârada instruisit dans le Sâmkhya, *la meilleure doctrine*, [*la voie de*] *la délivrance*. Seraient-ce là les pères des animaux et des arbres mentionnés ci-dessus ? Nous n'en savons rien, mais ce que nous savons, c'est que Vivasvat, l'un des *Mille*, fut le père de Manu d'où viennent tous les hommes.

(1) Adhy. LXVI, çl. 55.
(2) Adhy. LXVI.
(3) Adh. LXXV. çl. 7 et seq.

Nandinî dont nous avons précédemment vu l'histoire eut pour père Kaçyapa et pour mère cette même Surabhî que ses autres filles rendirent si étrangement grand' mère. Nandinî, non moins illustre que ses sœurs, naquit sous la forme de la Vache d'abondance (1). Celui qui buvait de son lait gardait sa jeunesse dix mille ans : son sein était donc une fontaine de Jouvence digne d'être comparée à celle que nous ont apprise les poètes de Rome et d'Athènes.

Après ce que l'Adi Parvan nous a déjà montré, il ne peut plus nous étonner. Ainsi nous ne sommes pas plus surpris de voir Nandinî naître le front armé de cornes, que de voir Karṇa, fils de Pr̆ithâ, l'une des épouses de Pâṇḍu et d'Arka, c.-à-d. du Soleil, venir au monde revêtu d'une cotte de mailles et les oreilles ornées de boucles (2). Karṇa, pour son malheur, échangea plus tard sa cuirasse qui le rendait absolument invulnérable contre un dard qu'Indra lui donna comme étant absolument merveilleux (3). Avec cette arme il pouvait tuer au choix un Dieu ou un Asura, mais un seul. En réalité, il ne tua personne et fut tué lui-même, comme nous l'apprend le Karṇa-Parvan.

Nous n'avons pas oublié la naissance extraordinaire de Kripa, de Kripî et du fils de Bharadvâja, Drôṇa : tous trois naquirent sans mère. Droṇa épousa Kripî (4) qui lui donna un fils que l'on désigna sous le nom d'Açvatthâman, parce que son premier vagissement fut un hennissement, pareil à celui d'un cheval. La naissance d'un homme dont les parents n'avaient pas eu de mère ne pouvait pas décemment ressembler de tous points à celle du vulgaire : de là sans doute ce cri auquel les nouveau-nés, jusque-là, n'avaient pas habitué les oreilles maternelles, qui depuis ne l'ont plus entendu... fort probablement.

Pas n'est besoin de rappeler que pour s'assurer, sinon la libération suprême, on y arrivait difficilement, au moins une *re*naissance dans de bonnes conditions, il fallait éviter de nuire

(1) Adh. XCIX, çl. 9.
(2) Adh. CIX.
(3) Adh. id. çl. 28 etc.
(4) Adh. CXXX.

à son prochain et se montrer bienfaisant, *surtout à l'égard des Brahmanes*. La recommandation n'est pas absolument désintéressée, puisque le Mahâbhârata, quel que soit le nom de l'auteur, Vyâsa ou tout autre, est d'une origine manifestement brahmanique. Ajoutons, pour être impartial, que si les Brahmanes ne s'oubliaient jamais, ils se souvenaient parfois des autres, témoin les deux çlokas suivants (1).

« Un Kshatriya qui rend service à un Vaiçya, sur cette terre, devient certainement populaire parmi les hommes.

« Un roi qui protège un Çudra *renaît* dans une famille royale et se fait respecter des autres rois. »

C'est ainsi que le poète sait intéresser le puissant à la garde, à la protection du faible ; la popularité pour le seigneur qui soulage un homme de la troisième caste ; et pour le prince qui ne dédaigne pas de tendre une main secourable au pauvre Çudra, ce ver de terre qui se tord à ses pieds, la certitude de retrouver dans une autre existence, un sceptre puissant devant lequel s'inclineront les autres monarques.

Voilà comment, d'après l'Adi Parvan, l'on naît et comment l'on renaît.

Avant de passer au paragraphe suivant, nous mentionnerons ici l'épisode de la reconnaissance de Çakuntalâ qui devint si célèbre, lorsqu'il fut dramatisé par Kâlidâsa. Dusyanta refusant de reconnaître la jeune mère pour son épouse (2) les Dieux l'y contraignirent par un prodige éclatant et le décidèrent à proclamer le fils de Çakuntalâ son héritier présomptif. Le prince expliqua à son peuple, témoin du miracle, que s'il avait feint de ne reconnaître, ni la mère, ni l'enfant, c'était afin que le ciel intervint et ôtât de l'esprit de ses sujets tout doute à l'égard de la légitimité de son fils.

Puis il emmena ce dernier à sa cour avec Çakuntalâ et lui donna le nom de Bharata : il fut la tige des Bhâratas, si célèbres dans la poésie hindoue, et à laquelle appartenaient les Pândavas.

(A suivre).

(1) Adhy. CLXII, çl. 24 et 25.
(2) Adh. LXXIV, çl. 115 et seq.

LA CONSTITUTION DE LOUVAIN

AU MOYEN AGE

Louvaniste d'origine, M. Herman Vander Linden a consacré à sa ville natale les prémices de ses labeurs historiques (1). Il a été dignement récompensé de son zèle à la fois scientifique et patriotique : le monde savant a fait un accueil bienveillant à son œuvre ; le Gouvernement belge lui a conféré une bourse de voyage ; enfin, la ville de Louvain lui a offert une médaille d'honneur. C'est ce travail de M. Vander Linden que nous allons présenter aux lecteurs. Nous le résumerons à grands traits. Viendront ensuite quelques observations.

I.

La ville de Louvain ne peut revendiquer une bien haute antiquité. Son nom apparaît pour la première fois dans l'histoire au IXe siècle, lors des invasions normandes. Mais bientôt le silence se fait autour de ce nom : il n'est plus cité jusque l'an 1000.

Au début du XIe siècle, une agglomération se constitue autour du château du comte de Louvain. Mais, d'après M. Vander Linden, ce n'est pas à ce château-fort qu'est due, semble-t-il, la formation de la ville. « Ce qui est devenu le centre de Louvain, c'est *l'église de Saint-Pierre*. — Cette église fut *fondée ou agrandie, au milieu du XIe siècle (?) par le comte Lambert*, qui y établit un chapitre de chanoines. Sur le territoire de l'*ecclesia S. Petri* se trouvaient les *homines ecclesiae*, qui formaient une familia sous la protection de l'église et portaient le nom de son patron : c'étaient les *homines S. Petri* ».

Quelle est l'origine de ces *Sinte-Peetersmannen ?* La réponse de l'auteur à cette question tant de fois débattue jusqu'ici, c'est que,

(1) Son travail est intitulé *: Université de Gand. Recueil de travaux publiés par la faculté de philosophie et lettres. — Histoire de la Constitution de la ville de Louvain au moyen âge par Herman Vander Linden, docteur en philosophie et lettres, professeur agrégé d'histoire.* — 1 volume in-8° de 194 pages Gand 1892.

comme nous venons de le dire avec lui, les *homines Sancti Petri* constituent à leurs débuts une *familia* ecclésiastique : ce sont des personnes établies sur le domaine de l'église ; elles payent un cens annuel et capital (*censuales*) ; mais en retour, elles bénéficient des immunités fiscales et judiciaires de l'église vis à vis des comtes de Louvain.

Le nombre de ces *censuales* s'accroit de plus en plus. Mais en même temps le caractère de la familia se modifie complètement : d'origine domaniale et ecclésiastique, elle devient une institution dépendant presqu'exclusivement du comte.

Quelle est la raison de cette transformation ?

En dotant l'église de Saint-Pierre et créant un chapitre de chanoines, le comte Lambert le Barbu s'était réservé l'avouerie à lui-même et à ses successeurs. Les comtes de Louvain travaillèrent à étendre leur puissance d'avoué et peu à peu ils arrivèrent à exercer sur le territoire de S. Pierre le *comitatus* complet. D'autre part, l'institution d'un marché au XIIe siècle, et les relations de dépendance vis-à-vis du comte de la part de nouveaux membres de la familia, favorisèrent cet accroissement du pouvoir comtal, si bien qu'en 1140 le comte Godefroid considère le territoire de Louvain, comme son alleu, comme son domaine héréditaire.

En résumé trois étapes dans la formation de la population urbaine jusqu'au milieu du XIIe siècle : naissance d'une petite agglomération autour du château comtal ; origine et accroissement de la familia de Saint-Pierre autour de l'église ; substitution presque complète du pouvoir comtal à celui du chapitre de l'église.

* * *

Or la situation économique se transformait totalement. Notamment, l'existence d'un marché, au XIIe siècle, provoqua l'accroissement de la population, le progrès des richesses et par là l'extension de la liberté individuelle. « Il en résulta la formation d'une population privilégiée par rapport à celle du plat pays. En même temps la ville, au sens propre du mot, se forme peu à peu. Louvain devient un vaste *oppidum* qui protège les bourgeois contre les attaques de l'extérieur. »

Dès lors, Louvain forme une circonscription territoriale privilégiée, si on la compare aux territoires ruraux placés sous le pouvoir public. Cette situation se manifeste principalement dans deux institutions : une institution princière, l'*échevinage;* une institution essentiellement communale, le *conseil des jurés.*

Les échevins ont avant tout des fonctions judiciaires : sous l'empire des nécessités nouvelles résultant des progrès économiques et de la

complexité des relations naissantes, ils appliquent et développent un droit coutumier connu sous le nom de *leges Lovanienses*. Ce droit a un caractère strictement urbain. Mais les échevins qui l'appliquent et le développent aux XIIe et XIIIe siècles, sont des fonctionnaires seigneuriaux. C'est le comte qui les choisit parmi les bourgeois. Ils sont au nombre de sept, nommés à vie d'abord, annuellement à partir du XIIIe siècle. C'est là, pour le dire en passant, l'origine des sept lignages de Louvain ; car les échevins étaient toujours pris dans les mêmes familles et celles-ci formèrent bientôt une aristocratie, possédant le monopole des magistratures urbaines.

A la tête des échevins se trouve un *villicus* ou maïeur, choisi également par le comte, d'abord parmi ses *ministeriales*, ensuite parmi les grands bourgeois.

Au XIIIe siècle apparait, à côté des échevins, le conseil des jurés. En 1234, la ville obtint du duc Henri I le droit de guerre pour la réparation des torts faits à la commune par un étranger. Or pour exercer ce droit d'assurer la sécurité de la ville comme pour répondre aux besoins nouveaux, résultant du développement économique, il fallait organiser une administration urbaine. Telle est la raison d'être des jurés. C'est une magistrature essentiellement communale. Ses membres sont élus annuellement par la bourgeoisie ; ils ont pour mission de sauvegarder la paix de la cité et d'administrer les finances communales. Le conseil des jurés choisissait dans son propre sein deux maîtres *(rectores communionis, villici* ou *magistri communitatis)*, chargés de faire respecter les privilèges de la commune.

Outre l'échevinage et le conseil des jurés, on aperçoit une institution secondaire, mais qui joua un rôle considérable : la *gilde*. Elle était, à l'origine, c'est-à-dire à la fin du XIIe siècle, une corporation probablement ouverte à tous les marchands, aux petits commerçants, aux artisans etc. Mais elle s'aristocratisa de bonne heure. Seuls les grands bourgeois, à l'exclusion des gens de métier, y eurent accès. Or presque tous ces bourgeois faisaient le commerce des draps. De là le nom de *Lakengulde* ou *Gilde der Draperie*. L'institution avait pour chefs des doyens, élus propablement par les membres de la corporation ; ils exercent une juridiction essentiellement commerciale et ont une compétence administrative pour réglementer la fabrication des draps et en surveiller la vente.

La gilde jouit d'une grande influence au sein de la commune. Toutefois ses chefs ne sont pas identiques à ceux de la commune. Même elle est placée sous le pouvoir du conseil de la ville.

L'histoire de cette gilde est intimement liée à celle du commerce

drapier de Louvain. M. Vander Linden a rattaché à l'exposé de cette corporation l'histoire des relations commerciales et industrielles de Louvain avec le Brabant, la Flandre et le pays de Liège ainsi qu'avec l'Angleterre, la Hollande, l'Allemagne et la France.

La gilde évoque naturellement le souvenir des *métiers*, et à leur tour les métiers rappellent les agitations et les luttes démocratiques. Parlons donc des métiers et de leurs luttes.

Au XIII[e] siècle, la population de Louvain comprenait des groupes bien distincts : d'une part, les simples habitants, privés de tout droit politique ; d'autre part, les bourgeois. Ceux-ci se répartissaient en deux classes d'après l'importance de leurs privilèges : les *grands* et les *petits* bourgeois.

Les premiers étaient des descendants de l'ancienne *familia* de Saint-Pierre ou des bourgeois enrichis par le commerce. C'est le groupe des *lignages*, qui finit par constituer une caste fermée à laquelle sont réservés toutes les fonctions administratives.

Mais en face se dresse la classe des petits bourgeois ou, si l'on veut, la masse des artisans, organisés en métiers. Cette organisation apparait au XIII[e] siècle et peut-être même déjà au XII[e]. Elle consiste en des corporations industrielles, ayant à leur tête des chefs spéciaux, les jurés, choisis par les membres et chargés de l'administration intérieure de leurs métiers respectifs. Comme la gilde, les métiers étaient placés sous l'autorité du conseil de la ville.

Au début, ils étaient probablement presque tous compris dans la gilde. Mais au XIV[e] siècle, ils en furent peu à peu exclus. Ainsi s'accentuait la division et l'antagonisme des classes. Bientôt la lutte éclate entre les métiers et les lignages. Elle dure plus d'un siècle (1262-1383), et elle est d'autant plus dangereuse qu'en 1267 les métiers obtiennent une organisation militaire.

D'abord et pendant longtemps, ce sont des tentatives isolées de la part des métiers pour abattre la suprématie patricienne. Elles échouent grâce surtout à l'appui accordé aux lignages par les ducs de Brabant. Mais en 1356 arrive au trône ducal un prince moins favorable à la haute bourgeoisie : Wenceslas de Luxembourg. D'autre part, les métiers trouvent un allié et un chef en la personne du maïeur Pierre Coutereel. Dès lors, c'est une longue série émouvante de révolutions sanglantes, de traités et de reprises d'armes. Enfin, en 1378, intervint un accord définitif, peut-on dire. Il y eut encore quelques luttes jusqu'en 1383 ; mais la charte accordée, en 1378, par le duc Wenceslas demeura le pacte constitutionnel de Louvain jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle. Elle a une importance trop capitale pour que nous n'en reproduisions pas

les dispositions essentielles, d'après l'analyse de M. Vander Linden :

« Désormais les échevins seront nommés annuellement par le duc « parmi les lignages, la gilde et les métiers : quatre sièges seront réser- « vés aux patriciens et trois aux plébéiens. L'officier ducal s'entendra « avec les membres de la gilde pour présenter chaque année au prince « une liste de bourgeois, parmi lesquels seront nommés les nouveaux « échevins.

« D'un autre côté, le conseil des jurés sera composé de onze mem- « bres des lignages et de dix des métiers ; les premiers seront élus « par les membres de la gilde non-patriciens, les seconds par les « métiers eux-mêmes, qui seront divisés en dix corps politiques appe- « lés nations, de sorte que chaque nation aura son représentant au « conseil. Quant aux deux maîtres de la commune, le premier sera « élu par les jurés des nations parmi ceux des lignages et, réciproque- « ment, le second le sera par les jurés des lignages parmi ceux des « nations.

« Tous les fonctionnaires inférieurs seront aussi choisis par moitié « parmi les patriciens et par moitié parmi les plébéiens. Il en est de « même des doyens de la gilde : les membres de la gilde non-patriciens « éliront les quatre doyens de lignages et les gens de métier les quatre « autres doyens parmi les membres de la gilde non-patriciens.

« .... La charte prescrivait en outre qu'aucun bourgeois ne pouvait « remplir les mêmes fonctions deux fois de suite ; enfin, dans le but « d'obvier à la détresse du trésor communal, elle établissait défini- « tivement l'institution des receveurs *(Ryntmeesters)*, dont deux seraient « choisis parmi les membres de la gilde non-patriciens et deux parmi « les gens de métier : ils étaient chargés de rendre compte de leur « gestion tous les trimestres en séance publique des trois membres de « la ville ».

Telle est la constitution sagement démocratique qui mit fin aux agitations et aux révolutions des plébéiens. Malheureusement cette longue période de troubles et de luttes avaient ruiné presque complètement l'industrie et le commerce jadis si florissants. Au déclin du XIVe siècle, Louvain tombe dans une profonde décadence matérielle.

Nous avons vu l'histoire du développement des institutions communales de Louvain jusqu'à la fin du XIVe siècle. Vient alors, dans le travail de M. Vander Linden, l'exposé de l'administration et de la juridiction urbaines, spécialement au XVe siècle. On y trouve de nombreux renseignements sur les diverses fonctions communales, sur les finances, la police et la milice de la ville, sur la nature du droit urbain et l'organisation de la justice. Ces renseignements sont fort

intéressants ; mais ils sont trop détaillés pour qu'on puisse les résumer ici. Ainsi en est-il également de la partie finale de l'œuvre, où l'auteur décrit les relations de la ville avec les ducs de Brabant et son action ou ses droits dans la franchise, la banlieue et le quartier de Louvain.

II.

Le plan d'ensemble de ce travail que nous venons de résumer, est simple et naturel : il nous plait beaucoup. Mais l'exposé eût pu gagner en précision et en clarté. Pourquoi les indications chronologiques et onomastiques sont-elles assez souvent si vagues ? Pourquoi après avoir donné les conclusions d'un exposé, revenir sur les idées émises dans cet exposé et les développer à nouveau ?

Un reproche plus grave c'est que l'œuvre présente diverses lacunes. Par exemple, l'auteur discute l'origine des Sinte-Peetersmannen, il constate que leur tribunal constitue une cour de justice spéciale ; mais il ne nous dit rien ni de l'organisation ni du fonctionnement de cette institution. En dehors de la familia Sancti Petri, rien de la situation du clergé vis-à-vis de la commune, situation qu'il eût cependant fallu au moins signaler, pour donner une image complète de l'ancienne constitution de Louvain. Rien encore de cette disposition, bien caractéristique de l'époque, insérée dans la charte de 1361, à savoir que les différends entre patriciens et plébéiens seraient soumis aux prieurs des Augustins et des Dominicains et au gardien des Frères Mineurs (1). Rien enfin de l'Université de Louvain, qui obtint une situation spéciale dans l'organisation constitutionnelle de Louvain.

Mais tenons-nous en aux points traités par l'auteur. Son travail révèle une étude consciencieuse du sujet et une connaissance approfondie des sources écrites et manuscrites ainsi que des travaux modernes sur la matière, si l'on en excepte l'*Histoire politique nationale* d'Edmond Poullet. L'auteur certainement la connait ; mais il n'en profite pas, il ne la mentionne pas même une seule fois, alors que son œuvre fourmille de citations d'auteurs étrangers.

Là où il traite des relations commerciales de Louvain, M. Vander Linden aurait également dû exposer la participation des Louvanistes aux célèbres foires de Champagne, et à ce sujet il aurait pu consulter avec fruit le travail de Lefèvre sur *les Finances de Champagne au XIIIe et XIVe siècles*, publié dans la *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, 4e série, t. IV (Paris 1858), et les études de Bourquelot sur

(1) MOLANUS, *Codex chronologico-diplomaticus rerum Lovaniensium* dans les *Historiae Lovaniensium*, t. II, p. 1280, édit. DE RAM dans les *Chroniques Belges inédites*. Bruxelles 1866.

les *Foires de Champagne*, imprimées dans les *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 2e série, t. V (Paris 1865).

Il est encore plus à regretter qu'un texte important du chroniqueur Anselme de Liège lui ait échappé : ce texte lui eût fourni de précieuses lumières sur le développement de la population urbaine et la formation de la ville. En effet, là où il expose les progrès économiques, M. Vander Linden nous dit : « La ville, au sens propre du mot, se forme peu à peu. Louvain devient un vaste *oppidum* », et en note il invoque deux textes, l'un de 1140, l'autre de 1151, où Louvain est appelée *oppidum*. Or Anselme nous fournit un *texte antérieur d'environ un siècle* d'où nous extrayons ces paroles suggestives (1) : « Possessio quaedam est huius aecclesiae (c.-à-d. de l'église de Saint Lambert à Liège) nimis contigua *oppido*, quod *Lovanium* nomine diminutivum ex suo nomine eidem villulae indicit vocabulum ; cognominatur enim Loviniol. Continetur in eadem possessione aeclesia, quae ut ea lignea antiqua religione diu est servata.... »

Reste à voir comment l'auteur a utilisé ses renseignements. Il se sert de la méthode comparative, et c'est un excellent procédé. Sans doute les communes du moyen âge offrent tant de variétés, que seules des monographies peuvent exposer à fond leur histoire. Mais d'autre part, il y a des points communs essentiels. C'est à la méthode comparative de relever les analogies et les différences, d'établir les caractères généraux et les traits distinctifs. M. Vander Linden a appliqué ce principe avec bonheur : il nous montre sans cesse les similitudes et les dissemblances qui existent entre Louvain et les autres communes du Brabant, de la Flandre et du pays de Liège ; il confronte le résultat de ses observations personnelles sur la commune de Louvain avec les conclusions des meilleurs auteurs en matière d'institutions communales, il discute ces conclusions, les confirme ou les rejette.

On lira avec un intérêt particulier la réfutation qu'il fait des opinions récentes de Sohm sur l'origine du droit urbain et sur la formation du pouvoir judiciaire du conseil des jurés. Ainsi traitée, l'histoire de Louvain s'éclaire de l'histoire générale des institutions communales et jette à son tour une nouvelle lumière sur celle-ci.

Si tel est l'avantage de la méthode comparative, tel n'est point toujours celui de la critique conjecturale. Il y a souvent un grand danger d'erreur à appliquer aux points obscurs d'une institution des théories générales, à suppléer par des hypothèses au défaut de renseignements positifs.

(1) *Anselmi Gesta episcoporum Leodiensium*, éd. Köpke, SS. VII, p. 196.

M. Vander Linden ne nous paraît pas avoir échappé à ce péril. Maintes fois ses assertions catégoriques sur les développements et les caractères de la constitution de Louvain n'ont d'autre appui que les théories formulées par Waitz, un savant éminent, il est vrai, mais dont l'autorité ne peut toujours conpenser l'absence de preuves réelles.

Parmi les hypothèses même de l'auteur, nous relèverons celle sur les débuts de la *familia* de Saint-Pierre et sur la substitution du pouvoir des comtes à celui du chapitre.

Quelle est l'opinion de M. Vander Linden sur l'origine des Sinte-Peetersmannen ?

A l'origine, c'est-à-dire au XIe siècle, les hommes de Saint-Pierre sont des personnes établies sur le domaine de l'église, qui payent chaque année à l'église un cens capital et portent par conséquent le nom de *censuales*. En retour elles sont exemptes des impôts, tailles et tonlieux, dûs au fonctionnaire public par les habitants du plat pays, et elles sont soustraites à la juridiction de ce fonctionnaire public.

Comment l'auteur établit-il que tels étaient bien les caractères de la familia de Saint-Pierre ?

« La solution du problème, dit-il, est difficile par suite du *manque complet de documents sur les commencements de l'institution :* pour expliquer l'organisation primitive de la familia, on ne possède que *quelques pièces du XIIIe et du XIVe siècle*. Il faut donc tâcher de résoudre la question en recourant à *des déductions et des analogies* ».

Mais après avoir constaté ce « *manque complet de documents sur les commencements de l'institution* », l'auteur pose hardiment en thèse : « *Au moyen de chartes et d'autres pièces nouvellement publiées,* il est possible d'établir *avec certitude* que les *homines Sancti Petri* constituaient *à l'origine* une familia ecclésiastique ».

A-t-il réussi dans cette entreprise ? Nous ne le croyons pas. Il établit nettement les caractères des Sinte-Peetersmannen pour le XIVe et, si l'on veut, pour le XIIIe siècle ; mais il ne donne aucune preuve positive, il ne recourt même à aucun raisonnement pour établir que ces caractères constatés au XIIIe et au XIVe siècles se retrouvent déjà à l'origine, c'est-à-dire au XIe siècle.

Même il ne démontre pas, mais suppose constamment que cette institution remarquable des Sinte-Peetersmannen existait déjà au XIe siècle. Mais comment sans cette preuve appliquer au XIe siècle des faits postérieurs de deux siècles au moins ?

Un point à remarquer aussi, c'est qu'en 1140 Godefroid II, duc de Brabant, accorda à l'église de S. Pierre une charte, qui est le plus ancien document de cette église (1). Là sont soigneusement recensés les

(1) *Miraei Opera diplomatica*, éd. *Foppens*, t. I, p. 388.

divers droits du chapitre. Or il n'y est nullement question ni des privilèges des *homines Sancti Petri* ni de leurs obligations vis-à-vis du chapitre. Comprend-on ce silence en matière si importante, si l'institution eût déjà existé, du moins avec les caractères que lui prête M. Vander Linden ?

Ainsi tombe l'hypothèse de l'auteur sur les débuts des Sinte-Peetersmannen.

Du même coup tombent les assertions de l'auteur sur leurs développements. D'après lui, « le nombre des *censuales* est devenu de plus en plus considérable ». Mais comment montrer le développement d'une institution dont il n'a pas prouvé l'existence ? Aussi ne peut-il apporter, à l'appui de son affirmation des preuves réelles. Il invoque des causes générales, mais qui ne trouvent point leur application ici.

Reste l'hypothèse de la substitution du pouvoir comtal à celui du chapitre de Saint-Pierre, substitution qui se serait progressivement opérée depuis l'origine jusque vers le milieu du XII[e] siècle.

Mais cette théorie, elle aussi, s'évanouit avec l'opinion de l'auteur sur les origines des hommes de Saint-Pierre? M. Vander Linden n'a pas établi que la familia de Saint-Pierre existât au XI[e] siècle avec les caractères qu'il lui attribue ni par conséquent que le chapitre eût l'autorité qu'il lui prête. Dès lors comment admettre que le comte aurait pu se substituer à ce pouvoir.

Aussi M. Vander Linden ici encore se contente d'émettre des considérations qui pourraient expliquer cette substitution, si elle s'était réellement opérée, mais ne la prouvent nullement. Même par suite de l'erreur du point de départ, plusieurs de ces considérations viennent simplement grossir le cortège des hypothèses inadmissibles.

A cette théorie purement gratuite nous opposerons la charte de 1140 signalée plus haut. C'est le plus ancien document, avons-nous dit, relatif à l'église de Saint-Pierre. Il a été rédigé non pas pour restreindre les droits du chapitre, mais pour régler un différend entre chanoines et en prévenir d'autres, non pas pour étendre les droits du duc Godefroid II, mais pour enregistrer ses générosités et celles de ses prédécesseurs à partir du comte Lambert le Barbu, fondateur du chapitre. Il n'y a là aucune trace d'empiètement de la part du duc ; c'est une pièce dans l'intérêt de l'église. Or il n'y est aucunement question, comme nous l'avons déjà dit, des *homines S. Petri* ni de leurs privilèges ni de leurs obligations envers le chapitre ; mais le territoire de Louvain y est mentionné comme un alleu, comme un domaine héréditaire du duc.

En présence de ce texte, pourquoi supposer que les comtes de Louvain n'en sont arrivés à jouir du territoire de Louvain comme d'un alleu que par suite de leurs empiètements sur le pouvoir du chapitre?

Le fait que le comte Lambert le Barbu fut le fondateur du chapitre aurait dû d'ailleurs mettre l'auteur en garde contre pareille supposition.

Enfin, dans cette hypothèse de M. Vander Linden, on n'aperçoit pas dans les textes les privilèges des Sinte-Peetersmannen à l'époque où le pouvoir du chapitre aurait préexisté à celui du comte, tandis que ces privilèges apparaissent à l'époque où l'autorité du chapitre aurait disparu devant celle du comte. Est-ce plausible ?

Il est bien plus naturel d'admettre que dès la fondation du chapitre de Saint-Pierre les comtes ont exercé leur autorité sur tout le territoire de Louvain, et que les privilèges des Sinte-Peetersmannen sont de création beaucoup plus récente.

En résumé, nous ne pouvons admettre les hypothèses de M. Vander Linden ni sur les débuts de la familia de Saint-Pierre, ni sur son accroissement ni sur sa transformation.

Sur le domaine de la critique positive l'auteur n'a pas toujours été heureux non plus. C'est ainsi qu'il met en doute l'authenticité d'un vidimus de la charte de 1221 relative au tribunal de la gilde, parce que le texte de cette pièce, telle que l'a editée Miraeus, est défectueux, et que d'ailleurs ce vidimus, daté de 1284, offre une frappante analogie avec une partie d'une charte de 1276 concernant Malines. L'auteur cependant ne manque point de s'appuyer sur ce document pour exposer la composition de la gilde.

L'auteur nous parait également fort exclusif, lorsqu'il attribue aux révolutions démocratiques la décadence matérielle de Louvain. Il y a bien d'autres causes de cette ruine ; au premier rang, les luttes extérieures du Brabant et la politique économique des rois d'Angleterre.

Ce qui est plus grave, c'est que M. Vander Linden remet en honneur un anachronisme commis déjà par Miraeus et Foppens. Il nous dit, en effet, que l'église de Saint-Pierre « fut fondée ou agrandie, *au milieu du XI[e] siècle*, par le comte Lambert, qui y établit un chapitre de chanoines ». Or *ce comte Lambert est mort en 1015* à la bataille de Florennes. C'est ce que nous apprennent plusieurs sources de l'époque (1). Même à l'appui de son assertion l'auteur cite divers textes qui auraient dû lui révéler son erreur.

Il est toujours regrettable que de telles fautes échappent à un auteur. Mais, dans l'ensemble, l'*Histoire de la Constitution de la ville de Louvain au moyen âge* est un excellent travail. C'est une œuvre qui fait honneur à M. H. Vander Linden et à son maître, M. H. Pirenne, professeur à l'Université de Gand.

A. Cauchie

(1) V. *Annales Laubienses* et *Annales Leodienses*, éd. Pertz, SS. IV, p. 18 ; *Gesta episcoporum Cameracensium*, éd. Bethmann. SS. VII, p. 469 ; *Ex miraculis S. Gengulfi auctore Gonzone, abbate Florinensi*, éd. Holder. Egger, SS. XV, p. 794.

VARIA.

La Religion chinoise. M. ALBERT RÉVILLE.

Le distingué professeur du collège de France qui consacre ses moments de travail principalement à l'étude des Religions vient de donner, dans la Revue de l'Histoire des Religions, un compte-rendu du mon aperçu historique des Religions chinoises. J'espérais qu'il aurait le courage de reconnaître la vérité ; je me suis malheureusement trompé ; les systèmes préconçus sont trop illusionnants. S'il s'agissait d'un tournoi scientifique où l'honneur personnel serait seul engagé je ne reprendrais pas les armes. Mais c'est la vérité historique qui est en jeu et celle-ci n'admet point de silence qui la compromette. M. Réville se défend d'avoir intérêt à sa thèse ; cependant si elle n'est pas vraie son système général d'histoire religieuse s'écroule entièrement. Le mien ne perdrait absolument rien à ce qu'elle le fût ; voilà la vraie différence. Il est étonnant que M. Réville ne la voie point ou dise le contraire. Je regrette pour lui qu'il ne sente pas que ses objections sont dénuées de valeur et que ses arguments sont vraiment des moyens désespérés.

M. Réville ne peut croire que les Chinois aient eu à leur apparition sur le Hoang-ho des croyances sages et raisonnables, et le motif qu'il allègue consiste uniquement dans *la rareté du fait.* J'avoue ne pas comprendre qu'on use d'un semblable argument. Un fait historique est un fait ; qu'il soit unique en son espèce cela ne fait rien sans doute à l'affaire et ne peut étonner qu'un esprit arrêté par un système préconçu.

Ce fait du reste n'est pas isolé. En Egypte, au Japon, également un quasi monothéïsme a précédé la mythologie connue. On voit ce que valent ces échappatoires.

Pour ébranler l'historicité de ce fait M. Réville persiste à rejeter l'authenticité des Kings. C'est là une thèse désespérée qu'il n'est plus besoin de combattre. Il en a déjà été fait ample justice bien des fois.

Quant à la nationalité des Tcheous elle importe très peu dans l'affaire et je laisse à chacun d'en penser ce qu'il veut. L'essentiel est que c'est sous cette dynastie que la religion chinoise s'est altérée et est tombée dans le polythéisme sabéiste que nous constatons plus tard. Toutefois son objection est sans aucune valeur. Il n'a pas vu sans doute ce passage du *Tso-tchuen* où il est dit que Kong-tze s'instruisait des rites chez les nations barbares (L. X. An. 18 § 2).

M. Réville semble ne pas savoir que l'origine des Chinois n'est plus chose raisonnablement contestable ; qu'ils sont venus certainement du centre de l'Asie. Du reste il affirme ou nie comme un sinologue consommé. Mais trop souvent à faux. Ainsi le texte de Confucius qu'il invoque relativement à la nationalité des Tcheous ne prouve rien dans la question. Par contre il oublie que les Chinois eux-mêmes affirment qu'ils n'étaient point chinois d'origine (Voir mon texte).

M. Réville n'a point lu non plus mon étude sur la Religion chinoise dans le Tso-tchuen et la traduction du Fong-shen-*shu* de M. Chavanne. En vain le docte critique cherche à maintenir son Shang-ti représentant du ciel animé, il prouve une fois de plus qu'il n'a pas bien saisi le sens et l'emploi du mot « ciel » *Tien* dans les Kings où il n'est qu'une véritable métaphore ; il oublie que les Chinois eux-mêmes le reconnaissent hautement. Tout doit céder à son système. Quant au

culte du soleil il persiste malheureusement à confondre les siècles, l'antiquité avec les derniers âges de l'ère ancienne. J'attendais mieux de lui. M. Réville lutte en vain contre l'évidence et les sinologues ; ses idées animistes ne lui laissent point voir la vérité.

Il n'apprécie pas mieux le rôle de Confucius qui ne fut point l'ambitieux vulgaire qu'il nous dépeint.

Nous observerons encore que M. Réville, en nous opposant M. de Castren quant à la religion des Mongols, oublie que j'ai parlé des Mongols du X[e] siècle avant notre ère et non de ceux que le savant explorateur a pu connaître en ce siècle, que ce j'ai dit des premiers est puisé exclusivement dans leurs livres et dans les relations de ceux qui les ont visités à la première époque de leur histoire.

Enfin il se peut que mon explication des six Tsongs ne soit pas le dernier mot bien qu'elle soit la seule probable ; mais celle de M. Réville est démentie par tous les livres antiques de la Chine qui ne connaissent absolument rien de cela dans la religion première des Têtes-Noires. Son objection, du reste, n'a aucune portée. Le mention des ancêtres pouvait se trouver là.

Je ne puis donc voir dans la faiblesse des raisons qui me sont opposées, autre chose qu'une confirmation définitive de mes thèses. Nous y reviendrons du reste.

Mais qu'il nous permette de le dire. Pour trancher les questions les plus ardues comme il le fait, il faut posséder une connaissance entière de la littérature originale des Chinois et de leur langue qu'un spécialiste consommé oserait à peine revendiquer. Quelques sentences prises par ci par là dans des traductions ne peuvent qu'égarer l'hagiographe le plus distingué.

COMPTE-RENDU.

KHORDÉH AVESTA, ASHEM, YATHA. *panch Nyâesh, panch Géh, Dôâ Vîspa Humata, Dôâ Nâmsêtâêshne, Patêt Pashémânee, Badhi Nirangô, Bâjô tathâ Namaskârô tathâ bâr Yasht, bâ mâénee tathâ sharéh, banâvnar Kâvasjee Edaljee Kângâ,* Mumbai 1890. 8° XII, 364 pages.

En anglais :

KHORDEH AVESTA *Comprising Ashem, Yathâ, the five Nyâeshes, the five Gehs, Vîspa Humata, Nâmsetâeshne, Patet Pashemânee. all the Nirangs, Bâjs, and Namaskârs, and twelve Yashts, Transliterated and translated into Gujerati, with copious explanatory notes by* KAVASJI EDALJI KANGA, Head Master, Moolla Feeroz Madressa. Third edition, revised and enlarged, Bombay « Nirnaya Sâgar » Press 1890.

M. KAVASJI EDALJI KANGA, Président de la Moola Feeroz Madressa à Bombay s'est appliqué depuis environ 20 ans à l'étude de l'Avesta et des langues éraniennes et a publié différents travaux très bien accueillis par ses compatriotes. Ce fut d'abord une traduction du VENDIDAD en Guzerati, puis en 1876 il écrivit en anglais les « *Extracts from the narrative of Mons. Anquetil du Perron's travels in India, chiefly those concerning his researches in the life and religion of Zoroaster.* »

En 1880 apparut son livre intitulé : Khordeh Avesta dont nous avons aujourd'hui déjà la 3[e] édition, puis en 1881 sa traduction du *Yaçna* et du *Vispered.* En 1892, M. Kanga fit paraître sa *Practical grammar of the Avesta language compared with Sanscrit ;* il avait en cela suivi cette idée si juste que, sans une connaissance approfondie de la grammaire, l'étude, la connaissance d'une langue est toujours incomplète. Voir le jugement porté sur cet ouvrage dans *Le Muséon,* tome XI,

n° 5, page 474 et dans le « Journal of the Royal Asiatic Society » 1892, pag. 889-891.

C'est cet Manuel que l'on suit dans la *Sir Jamshedjee Jeejeebhoy Zarthusti Madressa* à Bombay et le soussigné qui a la charge d'examinateur honoraire en Avestique pour les élèves de cette institution peut affirmer d'après son expérience que les étudiants de ce collège sont suffisamment bien instruits en la grammaire de cette langue.

Si l'on compare les traductions de l'Avesta que nous a données M. Kanga avec celles de ses compatriotes on peut affirmer que toutes les précédentes ont été surpassées par les siennes parce que le nouvel interprête s'est préoccupé principalement de suivre les procédés scientifiques.

Aussi sont-elles, peut-on le dire, populaires parmi les Parses principalement celle du Khordeh-Avesta dont la troisième édition imprimée en caractères aussi beaux que clairs a prouvé par sa rapide apparition à quel point les Parses estimaient son utilité et sa valeur, combien a gagné chez eux le goût de la récitation correcte et intelligente des prières liturgiques.

Voici quelle est la disposition du livre : Le texte zend est transcrit en guzerati, en caractères gras pour qu'il se distingue nettement de la traduction guzeratie qui vient après. Celle-ci suit le texte aussi fidèlement que possible. Chaque mot zend est marqué d'un chiffre qui se rapporte au mot guzerati correspondant indiqué de la même manière. Tous les mots nécessaires à la phrase mais absents du texte sont mis entre parenthèses. Le texte adopté par l'auteur est celui de Westergaard combiné avec l'édition de Geldner ; toutefois l'auteur y a fait maintefois des modifications qu'il jugeait nécessaires. Pour la facilité des étudiants de son pays il adopte pour la division du texte le système de Geldner.

Enfin des notes marginales exposent les différences d'interprétation qui distinguent cette version de celles de Spiegel, Justi, de Harlez, Darmesteter, Mills et autres.

Le zèle consciencieux que l'auteur apporte à l'accomplissement de sa tâche, et à donner à ses œuvres un perfectionnement toujours croissant, permet d'attendre que cette nouvelle traduction soit le fruit d'une révision complète et soignée et qu'elle l'emporte notablement sur les précédentes. Il en est ainsi par exemple, aux pp. 49-50, 65-66, 88-82, 150-158, 162. 170-172, 181, 183, 189, 201-202, 221, 273, 291, 296, 299, 301, 312. Puisse l'infatigable et généreux travailleur donner bientôt à ses compatriotes une bonne édition des Gâthâs, à laquelle, je le sais, il travaille depuis longtemps.

Jena. April 1893. Prof. D. EUG. WILHELM.

NÉCROLOGIE.

L'Italie et la science bibliographique viennent de faire une grande perte en la personne du commandeur Enrico Narducci, ancien bibliothécaire de l'Alessandrina de Rome. Il est mort après une longue et douloureuse maladie, supportée avec une héroïque résignation. Narducci, bibliographe éminent, historien, orientaliste et mathématicien, naquit à Rome le 23 novembre 1832. De 1853 à 1870, il se livra à l'étude de la paléographie sous la protection et avec l'appui de l'illustre prince Balthazar Boncompagni, dont il devint l'ami et le plus zélé collaborateur. Nous avons de lui une foule de Mémoires remarquables insérés tant au *Buonarotti*, journal de bibliographie dont il a été longtemps le directeur, que dans de nombreuses Revues scientifiques et littéraires de France et d'Italie. La liste de ses travaux comprend plus de deux cents écrits, elle va être prochainement publiée par les soins du Prince Balthasar Boncompagni.

Enrico Narducci dont toute la vie fut consacrée à l'étude ne rechercha jamais les honneurs, mais son pays sut apprécier ses services et son mérite. Il était commandeur de la Couronne d'Italie, chevalier des Sts Maurice et Lazare, décoré de quatre médailles gagnées pendant les guerres de l'indépendance italienne, membre de l'Académie royale de *Lincei* de Rome, membre correspondant de l'Académie royale des sciences de Turin, et de celle de Padoue, officier d'Académie de France, etc. ARISTIDE MARRE.

BÖTTICHER ET SCHLIEMANN.

Qui aurait pensé que le territoire où l'on suppose que la vieille Troie avait vu les combats des héros d'Homère, deviendrait aujourd'hui, après de longs siècles, le champ de bataille d'un autre genre, d'une bataille où l'on attaque et se défend par des arguments historiques ? Il en est cependant ainsi : Bötticher et Schliemann, chacun avec ses partisans, voilà les savants qui entrent en lice : Schliemann qui prétend avoir trouvé et déterré les ruines de la ville de Troie ; Bötticher par contre, qui prouve que les découvertes de Schliemann ne sont autre chose que les restes d'une nécropole à incinération. A cette question est intimement liée celle de la civilisation préhistorique, c'est-à-dire : Y a-t-il eu véritablement un progrès et une succession d'une époque lapidaire à une époque de métaux, ou plutôt ces deux sortes de civilisations n'ont-elles pas coexisté ? On admet généralement un progrès, une succession : d'abord, dit-on, les peuples se sont servis d'instruments, d'outils et d'armes en pierre et en silex ; plus tard seulement ils ont appris à fabriquer des instruments, des outils et des armes en métaux : c'est là la thèse de l'école à laquelle Schliemann appartient et qui compte, parmi ses partisans les plus décidés Virchow de Berlin. Au contraire le capitaine Bötticher nie ce progrès, ou, pour employer un mot devenu à la mode, cette évolution historique et prétend au contraire que l'usage des instruments, des outils et des armes en pierre ou silex a coexisté avec ceux en métaux soit chez différents peuples, soit chez le même peuple, lequel tout en connaissant et en travaillant les métaux, faisait en même temps usage des outils en pierre dans certaines circonstances.

Ces questions, il va sans dire, ne peuvent se résoudre par

des arguments purement philosophiques ; il faut plutôt en chercher la solution dans les faits historiques. Comme les découvertes de Schliemann sont fort remarquables, les écoles adverses ont donc cherché à y puiser leurs arguments et leurs preuves.

Les lecteurs du *Muséon* ont pu suivre cette lutte de près par les articles que M. Bötticher a publiés dans notre revue. Mais ce n'est pas seulement dans le *Muséon* qu'ont retenti les cris de guerre, d'autres revues ont eu part à cette lutte, et récemment encore deux articles de Bötticher ont paru en faveur de sa thèse, savoir un article dans la Revue allemande : NORD UND SUD sous le titre : *La vérité sur les antiquités « troyennes » et leurs conséquences*, l'autre publié dans le KORRESPONDENZBLATT XL, n° 5 et 6 : *Les vases poreux en argile de l'antiquité et la possibilité* (plutôt « l'impossibilité ») *de s'en servir pour les usages domestiques*.

Il sera sans doute intéressant pour nos lecteurs de les mettre au courant de ces deux publications par un compte-rendu détaillé.

Dans son étude : *La vérité* etc. M. Bötticher s'attache à prouver que toutes les trouvailles qu'on a faites à Hissarlik n'appartiennent pas à la vie domestique, mais au culte des trépassés.

C'est un fait généralement connu et admis que les peuples de l'antiquité et encore quelques peuples de nos temps, déposèrent dans le tombeau des morts des dons funéraires dont les défunts auraient à se servir dans l'autre monde ; quelquefois aussi ces dons funéraires avaient un sens figuratif ou symbolique. Mais on se tromperait, si l'on croyait que l'on donnait aux défunts les objets dont ils avaient été propriétaires pendant leur vie. Comme les anciens croyaient que les défunts retrouvaient dans l'autre monde les objets déposés dans leurs tombeaux, sous une forme très belle et très parfaite, il suffisait d'y déposer des objets de peu de valeur qui se transfiguraient — si cette expression est permise, — de l'autre côté du tombeau. Cette idée allait jusqu'à inscrire sur un tesson les mots qui commençaient un ouvrage littéraire et jusqu'à peindre sur les parois du tombeau les aliments dont le défunt pourrait avoir besoin.

Cette croyance avait créé une industrie spéciale : la fabrication des emblêmes, des imitations grossières servant de dons funéraires.

C'est ainsi que les anciens ne déposaient dans les tombeaux les armes des défunts que dans des cas particuliers : ils les remplaçaient par des imitations de bronze, en pierre et même en argile. De ce fait on ne devra donc pas conclure que dans la plus haute antiquité on se servait d'armes en pierre ou en bronze, ou même en argile ; car ces objets ne peuvent servir ; les armes en bronze sont impropres aux usages de la guerre. Du reste les auteurs les plus anciens connaissent l'acier et en parlent, comme p. ex. Homère et Hésiode. Que ces objets fussent des imitations cela ressort encore du fait que ces armes sont très souvent imparfaitement travaillées ; d'un côté par ex. les glaives en bronze sont polis, de l'autre ils ne sont pas finis ; les trous qui devraient unir la lame et la poignée n'existent pas ou sont seulement indiqués par un point ; on y trouve des couteaux en argile ou terre cuite, des haches, des marteaux, des clous de la même matière, tous objets absolument impropres à l'usage auquel ils sont ordinairement destinés ; parfois leurs formes mêmes trahissent qu'ils ne peuvent être employés. La plus ou moins grande perfection de ces objets n'accuse pas un degré de civilisation plus ou moins avancé. Il serait même impossible de fournir la preuve de l'existence d'un âge de pierre pour les peuples les plus anciens comme les Egyptiens et les Babyloniens ; il est plutôt vrai de dire que de tout temps des peuples civilisés ont coexisté avec d'autres plus ou moins barbares, qui se servaient, comme aujourd'hui les nègres, d'une enclume et d'un marteau en pierre et comme le faisaient naguère encore les forgerons irlandais.

Il faut bien admettre que quelquefois des outils en silex servaient à des usages religieux là où l'on connaissait aussi les métaux. La raison qui a fait préférer la pierre à ces peuples pour en faire des dons funéraires doit être cherchée dans ce fait qu'ils voulaient leur donner une durée indéfinie.

Les mêmes imitations en céramique se rencontrent dans les

tombeaux. Ici M. Bötticher résume ce qu'il a dit dans l'article cité : « *Les vases poreux etc.* » où il examine la question de savoir si les vases poreux en argile que les archéologues ont découverts et qui se trouvent en plus ou moins grand nombre dans les différents musées, ont pu servir à l'usage domestique ? Si non, quel était leur usage ?

La solution de cette première question dépend absolument de la perméabilité des vases poreux en argile ; s'ils sont perméables, ils ne pourront contenir aucun liquide et partant ne pourront servir aux usages domestiques. On comprendra que le moyen le plus simple de résoudre sûrement cette question, c'est l'expérience faite sur ces vases eux-mêmes. Aucun doute ne fut plus possible quant à la perméabilité après les expériences que fit M. Bötticher au Musée Royal de Munich et dont il publia les résultats dans la Revue Lorraine pour l'Archéologie et l'Histoire en 1889. Mais les résultats ne paraissaient pas être du goût de tout le monde. Ceux qui défendaient un système préconçu, au lieu de reconnaître l'exactitude des faits, attaquèrent vivement ce qu'ils appelaient la « thèse de Böttischer ». Les expériences furent reprises et le même résultat obtenu, à savoir que ces vases perdaient l'eau en raison de 33 à 95 % de leur contenu.

Cependant les adversaires de M. Böttischer ne se tinrent pas pour battus. Ils eurent recours à une hypothèse fantaisiste, prétendant que par le fait même que ces vases avaient été enterrés pendant des siècles et ainsi exposés à l'humidité du sol et à l'infiltration des eaux pluviales souterraines, ils avaient pu subir une influence physico-chimique qui aurait eu pour résultat la transformation de vases non poreux en vases poreux. Quelque difficile, nous dirons même impossible qu'il fût de déterminer les lois naturelles d'après lesquelles cette transformation aurait pu se faire, cette hypothèse ne trouvait pas moins des partisans.

M. Böttischer lui enleva toute vraisemblance en faisant observer que les vases d'argile trouvés dans les tombeaux de l'Egypte n'en étaient pas moins perméables ; cependant ces tombeaux, taillés dans le roc vif, n'avaient eu absolument rien à craindre

de ces eaux souterraines ou pluviales, le climat de l'Egypte étant fort sec et se trouvant à l'abri de la pluie, vu que en Egypte il ne pleut pas. M. Bötticher fit encore observer que les vases poreux en argile appelés Alcarazza sont encore aujourd'hui fabriqués en Orient dans le but de rafraîchir l'eau par sa propre évaporation à travers les parois des vases et qu'ils ont la même perméabilité que ceux de l'antiquité.

L'article qui avait exposé cette hypothèse avait été publié dans le « Correspondenzblatt », 1891, n° 1 et contenait encore une erreur technique. Il y était dit que pour obtenir la vitrification de l'argile et par conséquent l'imperméabilité des vases fabriqués de cette matière, il serait uniquement nécessaire de repartir la chaleur uniformément sur les parois pendant la cuisson. Il n'en est rien. Pour obtenir une vitrification de l'argile, il faut que l'argile soit facilement soluble à un degré de température relativement bas et que les parois soient préparées d'une certaine manière. Pour fondre une argile dure et la vitrifier, il faut la soumettre à une très haute température (1100° c.), et les vases exposés à une pareille chaleur éclateraient ; à une température moins élevée la fusion ne peut avoir lieu avec une argile difficilement soluble, même jusqu'à un certain degré. C'est pourquoi les Alcarazza sont toujours fabriqués en argile forte. Cette idée fausse du procédé technique des anciens par rapport à la céramique ayant été rectifiée, M. Bötticher fit ressortir que nos musées ne possèdent pas seulement des vases poreux en argile difficilement fusible, mais encore des vases en argile fusible dont les parois sont parfaitement vitrifiées, et les uns et les autres datent de la plus haute antiquité ; même il existe des vases vitrifiés dans la glaçure desquels on trouve des ornements également vitrifiés. Ce ne sont pas seulement des tessons et quelques débris, comme le prétendait l'article en question du « Correspondenzblatt », mais aussi des vases entiers qui seuls ont pu servir aux usages domestiques. Ainsi *Rawlinson* a enrichi le British Museum de vases glacés babyloniens qui datent de 3000 ans a. Ch. ; dans les musées de Londres, Paris, Rome, Munich, Trèves, Cologne etc. on voit des vases assyriens, égyptiens,

étrusques et romains. Il s'ensuit de là que les procédés techniques des anciens étaient plus avancés qu'on ne le pense quelquefois. Aussi M. Bötticher accuse-t-il, et non sans raison, ses adversaires d'avoir passé sous silence les faits que nous avons relevés avec lui, et de cette façon ils ont pu émettre cette thèse erronnée, que les vases glacés étaient inconnus aux anciens ; que si l'on en trouvait quelquefois, c'est grâce à un incendie dans lequel ces derniers ont été englobés, qui a pu produire une seconde cuisson et partant la glaçure. Il est donc établi qu'il y a eu deux sortes de vases, les uns poreux et perméables, faits d'argile difficilement fusible, les autres glacés et vitrifiés fabriqués avec une argile facile à fondre. Les premiers ont été trouvés surtout dans les tombeaux et en nombre fort considérable, et comme ils étaient impropres aux usages domestiques par suite de leur perméabilité, ils étaient destinés à être des dons funéraires, surtout parce qu'ils étaient aussi meilleur marché que les vases vitrifiés qui servaient à l'usage ordinaire.

A l'objection que l'on trouve ces deux sortes de vases en dehors des tombeaux, dans les maisons des anciens, M. Bötticher répond qu'il est fort naturel que ce soient les vivants qui aient fabriqué les deux sortes de vases et qui les eussent conséquemment chez eux.

Cependant, disent ses adversaires, *peut-être* ces vases ont-ils été moins perméables dans le temps où l'on s'en servait, et même leur perméabilité constituait un véritable mérite, car grâce à cette qualité leur contenu en s'évaporisant restait toujours frais. Aussi, quand même ils auraient perdu par les pores 5 à 10 % sur un temps peu long, avait-on toujours la facilité de les remplir.

C'est vrai, dit M. Bötticher, pour l'unique cas où ces vases auraient servi d'alcarazza. Mais il serait peu raisonnable de supposer que ces milliards de vases étaient tous des alcarazza ; et comment aurait-on fait dans les cas où l'on devait garder l'eau pendant un temps considérable, p. ex. dans les trajets maritimes etc ? Il n'en serait plus rien resté après vingt jours. Et comment garder le vin et des liquides analogues dans de

pareils récipients ? L'expérience faite sur eux n'a-t-elle pas montré qu'au bout de huit jours, les parois de ces vases poreux constamment exposés à l'humidité, étaient moisies ? En outre n'est-il pas évident que les vases poreux qui auraient servi de récipients d'aliments, ou de casseroles, auraient eu bientôt les pores remplis de ces matières et que, par la décomposition de ces restes d'aliments dans les pores, ils seraient devenus des objets tout-à-fait dégoûtants ?

Puisque donc ces vases poreux ne pouvaient servir à l'usage domestique, les anciens, en fabriquant des milliards de vases poreux, les utilisaient comme dons funéraires. Il était d'usage dans l'antiquité (v. Juv. Sat. V) d'offrir aux défunts des vases et même des vases remplis d'aliments qu'on posait dans les tombeaux ou sur les tombes. Ces dons se répétaient souvent pendant l'année, et toute la gente, les parents et les amis y contribuaient. Et tout ce monde pensait que les vases poreux et bon marché étaient suffisamment bons pour les morts, tandis que les vivants devaient se servir de vases mieux faits sous peine de s'attirer les désagréments indiqués plus haut.

Mais l'imperfection de ces sortes de vases ne prouvent absolument pas que le degré de civilisation était de ce temps inférieur : au contraire, les belles et nobles formes, la matière fine, le travail perfectionné de ces vases nous font plutôt conclure qu'ils ont été fabriqués de la même main que les vases glacés, d'autant plus que très souvent ils ont des parties glacées, vitrifiées, ce qui montre qu'une partie de la paroi a été par hasard en contact avec la matière vitrifiable et en a pris une partie en y touchant.

Parmi ces produits servant de dons funéraires on rencontre aussi des objets non achevés, p. ex. des tamis dont les trous ne sont qu'indiqués par des points, des vases dont les tuyaux sont massifs, et même quelques uns en masse de pierre. Quelquefois on y trouve de véritables contradictions. Comment utiliser p. ex. des haches, des vrilles, des marteaux, des clous en argile ? Même des objets semblables en pierre ne peuvent être employés, quand on leur donne des formes fragiles qui peuvent seulement

convenir à des objets en métal. Il serait impossible de se servir d'un marteau en pierre, d'une hache en pierre qui seraient trop minces et qui se briseraient au premier essai. Donc c'étaient uniquement des imitations en pierre ou en argile d'objets fabriqués en fer ou en métal et qui ne servaient que comme dons funéraires. Qu'on les ait plutôt faits de pierre et d'argile que de fer, cela s'explique par la pensée de ceux qui les offraient à leurs défunts ; ils voulaient donner à ces objets une durée indéfinie que les métaux en s'oxydant n'auraient pu atteindre. Par conséquent il reste fort peu de place pour les peuples « de la période lapidaire ». Même les fameux couteaux en silex ne prouvent pas grand chose, puisque Hérodote et d'autres déclarent qu'ils étaient en usage pour les cérémonies religieuses. Il en est de même des objets en bronze. Les lames de couteaux et de glaives en ce métal ne pouvaient servir dans une bataille, aussi ne sont-elles pas toujours finies, mais travaillées seulement d'un côté ; des raisons techniques même nous font voir que le fer et l'acier doivent avoir été connus avant le bronze. Cette succession de période lapidaire et de période de métaux est une des doctrines dont les anciens peuples, s'ils revivaient, se moqueraient agréablement. Toutes les découvertes ne prouvent qu'une seule chose : De tout temps les peuples civilisés ont cotoyé les peuples non civilisés.

En reprenant ici l'analyse de l'article : *La vérité* etc. M. Bötticher fait observer la grande perfection des travaux techniques des anciens à telles enseignes que le célèbre orfèvre Carlo Guiliano de Londres déclarait ne pas pouvoir comprendre comment ces travaux si finement faits par les orfèvres troyens avaient pu se réussir sans l'usage du microscope. Ces orfèvres savaient même donner différents tons de couleur à leur or comme nous les admirons dans les objets en or fabriqués par les Japonais.

La même contradiction se trouve dans d'autres objets : ainsi nous rencontrons des vases à ailes, de forme artistique, mais faits d'une matière rude et qui sont des copies de vases en métaux, où les ailes sont seulement indiquées par la figure ◡ ⌒ ◡, des imitations de vases dont les tuyaux sont massifs, des pas-

soires dont les trous sont seulement indiqués par des points et autres objets impropres à tout usage. Un grand nombre de rondelles semblables à des boutons troués (jusqu'à 25000) qui servaient à filer la laine, sont également sans utilité pratique, car étant faites de terre cuites ou d'argile, et partant très lourdes, elles auraient déchiré le fil. Beaucoup d'entre elles ne sont même pas pourvues d'un trou. Quoique Schliemann les ait aussi regardées comme dons funéraires, il a néanmoins cru qu'on s'en était réellement servi, en sorte que cette place où on les a découvertes et qui est fort restreinte eût été habitée par des milliers de femmes adonnées à la filature. M. Bötticher n'y voit autre chose que des figures symboliques comme on les trouve ciselées sur les tombeaux et autels égyptiens. Il en est de même des vases à figures d'oiseaux.

Ces explications relatives à ces rondelles, à ces vases à figures d'oiseaux et à des vases employés dans les sacrifices ont trouvé la même explication de la part de savants allemands et français. On n'a qu'à consulter le *Compte rendu* du Congrès anthropologique de Paris en 1889 paru chez Leroux (Paris).

Sans l'intervention de Virchow, Schliemann serait lui-même arrivé à cette explication, surtout quant à ces grands vases, appelés *Pithoi* qu'il a trouvés en grand nombre à l'état de tessons et qu'il appelle lui-même des *urnes cinéraires*; ils étaient mélangés à des ossements humains et des cendres (Cf. *Trojanische Alterthümer* 1874 ; *Ilios* p. 36, 307, 310). Comme Schliemann à Hissarlik-Tépé, de même Frank Calaert a découvert ces *pithoi* à Hanoï-Tépé dont les couches inférieures portent un caractère babylonico-assyrien avec des traces d'influence égyptienne, tandis que les couches supérieures datent du 4e siècle a. Ch. et montrent un caractère grec ancien comme il ressort des vases et des idoles qu'on y a découverts. Dans les couches inférieures on a trouvé des corps incinérés et renfermés dans des *Pithoi* ; dans les couches supérieures, des squelettes. Dans d'autres localités en Grèce, en Roumélie, en Syrie, etc. on a fait les mêmes découvertes.

Si plusieurs savants lors des recherches faites en 1890 objec-

tèrent les *Pithoi* remplis de fèves et d'autres fruits comme preuve de l'usage domestique de ces urnes, ils oubliaient que ces fruits avaient été réellement employés comme dons funéraires.

M. Bötticher multiplie ainsi ses preuves et finit par rapporter le jugement de l'ingénieur et professeur à l'école d'Artillerie de Berlin, M. G. Schroeder, qui après examen fait, déclare qu'on ne peut point voir dans les ruines de Hissarlik une fortification ou un château-fort ; il se moque de même des prétendues tours de Doerpfeld (Cf. *Archive pour les officiers d'artillerie et du génie de l'Empire Allemand*, tom. 99, 2, Berlin).

Nous ne suivrons pas l'auteur dans les détails qu'il donne sur ces prétendues fortifications ; nos lecteurs sont au courant par l'article du *Muséon* cité plus haut.

M. Bötticher, enfin proteste contre les épithètes grossières qui lui ont été adressées de la part de ses adversaires et contre les omissions volontaires ainsi que contre le silence dont on entoure ses preuves par amour pour le Darwinisme. Au lieu de discuter les faits, on essaie de les passer sous silence. On ne saurait prouver l'existence des hommes primitifs, d'une civilisation rudimentaire par ce qu'on a découvert : partout on trouve aussi des produits qui montrent un degré fort avancé de civilisation.

Après avoir analysé et résumé ces deux études de Bötticher, il nous serait difficile de résister à ses arguments. Non, Hissarlik n'est pas ce qu'en ont fait Schliemann et son école. Tout ce que Schliemann y a découvert, ne prouve pas un degré de civilisation infime, aussi pensons-nous que Bötticher est dans le vrai en ce qui concerne ces sortes de découvertes. S'il y a eu pour l'humanité un âge de pierre et un âge de bronze, ce n'est point par les découvertes de Hissarlik qu'on puisse en démontrer l'existence.

G. H. S.

Les idées religieuses du Mahâbhârata

ADI PARVAN

III

Éducation.

Ce paragraphe ne concerne que les Dvijas, les Deux-fois-nés, ou plutôt les Brâhmanes et les Kshatriyas, car nulle part, dans l'Adi Parvan, je ne vois qu'il soit question des Vaiçyas, bien qu'eux aussi soient Deux-fois-nés. Pour les malheureux Çûdras, ils ne furent jamais guère considérés qu'à l'égal des bêtes de somme ou même un peu moins : on les dressait comme on dresse un cheval ou un chien, à grand renfort de coups de bâton : ils ne reçurent jamais d'autre éducation, en dépit de la prescription charitable, mentionnée plus haut. La science des armes était reservée aux Kshatriyas, à la caste guerrière ; celle des Védas ou des Saintes Ecritures aux Brâhmanes ; la mission des hommes de cette caste consistant précisément à les interpréter. Le poète nous dit à ce propos : « Le Véda redoute (d'être interprêté par) un homme peu instruit. *Il m'estropiera*, dit-il. » (1) Il s'agissait donc de ne point mutiler le sens des Livres sacrés : par suite, l'on devait les étudier soigneusement, ce qui nécessitait un long séjour du jeune Brâhmane chez son gourou.

Comme, dans la présente étude, il ne s'agit que de l'Adi Parvan, nous ne parlerons évidemment que du contenu de ce livre, puisque les autres doivent avoir leur tour, si toutefois il plaît à Dieu. L'Adi Parvan est loin d'être un traité complet

(1) Adhy. I. çl. 277.

d'éducation ; nulle part même le poète n'en parle ex professo ; nous devrons donc nous borner aux détails et aux renseignements qu'il nous fournit çà et là.

Il nous apprend (1) que Dhaumya, le chapelain domestique des Pândavas, accomplit pour les jeunes fils de ses héros et de Draupadî, leur commune épouse, la double cérémonie de la Cûdâ ou première coupe des cheveux, première tonsure, et de l'Upâyana ou de la consécration comme Deux-fois-nés, c'est-à-dire de la pose du cordon brahmanique. Le poète ne cite que ces deux cérémonies, mais il a soin d'avertir qu'il en est d'autres et que toutes furent observées par Dhaumya à l'égard de ses pupilles. Il nous fait savoir aussi que les fils de Draupadî étudièrent les Védas et qu'ils apprirent, non plus de leur précepteur spirituel, cette fois, mais d'Arjuna, le père de l'un d'eux, l'art de manier toutes les armes divines et humaines. Nous voyons d'ailleurs les jeunes Kshatriyas recevoir quelque teinture des lettres sacrées, de même certains Brâhmanes bataillent, comme si c'était leur profession. Il n'en est pas moins vrai que les uns et les autres étaient loin de recevoir la même éducation, comme nous l'observions tout à l'heure et que la science des armes était celle de la caste guerrière, de même que la caste sacerdotale s'adonnait d'une façon toute spéciale à l'étude des Ecritures. Mais de tout temps et partout, même dans la fable, il y eut des moines soldats.

L'éducation du jeune Hindou se résume dans un mot : *l'obéissance* ; l'obéissance à son maître, à son gourou qu'il doit considérer non seulement à l'égal de son père, mais bien davantage ; « car si l'on doit à ses parents de vivre, dit quelque part le poète, on doit à son gourou de vivre en honnête homme. » D'ailleurs, les plus grands avantages en ce monde et dans l'autre, les dons les plus précieux de la Divinité sont réservés au disciple respectueux et docile.

Voici une légende que l'on dut longtemps se répéter dans l'Inde et qui ne contribua sans doute pas médiocrement à res-

(1) Adhy. CCXXI. çl. 87.

serrer les liens de docilité qui unissaient les disciples à leurs maîtres.

Jadis vivait (1) un ascète du nom d'Ayodha-Dhaumya. Il avait trois disciples, Upamanyu, Aruṇi et Véda. Le Rishi dit un jour à son disciple Aruṇi : « Va dans tel champ et arrête l'eau qui s'échappe par une brêche (faite au barrage). » Aruṇi de Panchâla (2) se rendit à l'instant au lieu indiqué et se mit en devoir d'obéir à son maître. Mais il crut tout d'abord, en arrivant, qu'il lui serait impossible de faire un barrage et il se désolait, à la pensée de ne pouvoir remplir sa mission. A la fin il s'avisa d'un moyen et se dit : « Bien, voici comment je vais m'y prendre. » Il se coucha tout de son long en travers de la brèche qu'il s'agissait de fermer et l'eau alors cessa de couler.

Quelque temps après, Ayodha-Dhaumya qui l'avait oublié demanda à ses deux autres disciples où était Aruṇi de Pânchâla. Ils répondirent : « Maître, vous l'avez envoyé, en lui disant : « Va dans tel champ, et ferme la brèche par où s'échappe l'eau. » — Dhaumya retrouvant ses souvenirs leur dit : « Allons voir ce qu'il devient. » Etant arrivé dans le champ, il s'écria : « Hé ! Aruṇi de Panchâla, où es-tu ? Viens-t-en, mon fils. » Aruṇi, entendant la voix de son maître, accourut vite du ruisseau et se présenta devant Dhaumya en lui disant : « J'étais couché dans la brèche du barrage. Comme je n'avais pas trouvé d'autre moyen d'arrêter l'eau, je m'étais mis là. Ce n'est qu'en reconnaissant ta voix que je me suis levé et que, laissant l'eau courir, je suis venu te trouver. Je te salue, Maître, dis-moi ce qu'il faut faire maintenant. »

Le Gourou lui dit : « Puisqu'en sortant du fossé où tu étais couché, tu as ouvert une route à l'eau, désormais tu t'appelleras *Uddâlaka* (celui-qui-ouvre), en témoignage de ma satisfaction. Et parce que tu m'as obéis, tu obtiendras une grande prospé-

(1) Adhy. III, 21 et seq.

(2) Aruṇi tirait ce surnom de son pays d'originé. Il était compatriote de la célèbre Draupadî que le poète désigne souvent sous le nom de Pânchalî, la *Panchâlienne*.

rité. Tous les Védas brilleront en toi, de même que tous les Dharmas-Çastras (les Codes). » Aruṇi, sur ces paroles de son maître, s'en alla où bon lui sembla.

Upamanyu était l'un des deux autres disciples d'Ayodha-Dhaumya. Dhaumya lui dit : « Upamanyu, mon enfant, va garder les vaches. » Et docile à l'ordre de son maître, il alla garder les vaches. Il les gardait tout le jour. Il retournait le soir à la maison de son maître et se tenait devant lui après l'avoir salué respectueusement. Son précepteur, le voyant bien nourri, lui demanda : « Upamanyu, mon fils, de quoi te nourris-tu donc ? Comme te voilà dodu ! » Il répondit à son maître : « Maître, je me nourris d'aumônes. » Son maître lui dit : « Tu ne dois pas toucher à tes aumônes, avant de m'en faire part. » Upamanyu, sur ces mots, s'en alla. Puis ayant recueilli des aumônes, il les offrait à son maître qui les prenait toutes. Aruṇi continuait de garder les vaches dans ces conditions.

Il les gardait tout le jour et rentrait chaque soir chez son maître. Il se tenait devant lui et le saluait respectueusement. Son maître, voyant qu'il continuait d'être gros et gras, lui dit : « Upamanyu, mon enfant, je prends toutes les aumônes que tu recueilles, sans t'en rien laisser. Comment fais-tu donc à te sustenter ? » — Upamanyu dit à son maître : « Maître, après vous avoir remis toutes mes aumônes, je vais mendier de nouveau ma nourriture. » — Son maître alors reprit : « Ce n'est pas ainsi que tu dois agir à l'égard de ton précepteur. De cette façon, tu diminues les ressources de ceux qui vivent d'aumônes. Vraiment, par ces agissements, tu as fait preuve de cupidité. » Upamanyu approuva les paroles de son maître et s'en retourna garder les vaches.

Il les gardait tout le jour, et retournait le soir à la maison de son maître. Il se tenait devant lui et le saluait respectueusement. Son maître, remarquant la persistance de son embonpoint, lui demanda : « Upamanyu, mon fils, je te prends le produit de tes aumônes et tu ne vas plus mendier une seconde fois, dans la journée, et te voilà débordant de santé. De quoi te nourris-tu donc ? » — Upamanyu à cette question répondit : « Maître,

je me nourris maintenant du lait de tes vaches. » — Son maître lui dit : « Tu n'as pas le droit de t'approprier leur lait, sans ma permission. » Upamanyu se rendit à cette observation et retourna garder les vaches. Puis il revenait à la maison de son maître, il se tenait devant lui et le saluait suivant l'usage. Son précepteur, le voyant toujours gros et gras, lui-dit : « Upamanyu, mon enfant, tu ne te nourris plus d'aumônes, tu ne mendies cependant pas une seconde fois (dans le même jour) ; tu ne bois plus le lait des vaches et tu gardes toujours ton embonpoint, comment fais-tu donc maintenant pour vivre ? » Upamanyu reprit : « Maître, je bois les gouttelettes écumantes que les veaux laissent tomber lorsqu'ils tettent leurs mères. » Le maître dit : « Les veaux sont généreux et c'est, sans doute, par compassion pour toi, qu'ils laissent tomber d'abondantes gouttes de lait écumant. Veux-tu donc, en continuant d'agir ainsi, les empêcher de se rassasier ? Sache qu'il ne t'est point permis de boire cette écume. » Upamanyu se conforma aux observations de son maître et retourna, comme auparavant, garder les vaches. Docile aux ordres de son précepteur, il ne se nourrissait plus d'aumônes, ne mangeait plus rien, ne buvait plus le lait des vaches, ni l'écume laiteuse (qui découlait de la bouche des veaux, lorsqu'ils tétaient.)

Un jour, Upamanyu, pressé par la faim et se trouvant dans la forêt, mangea des feuilles d'*arka* (1). L'âcreté mordante, acide, âpre de ces feuilles lui porta sur la vue : il devint aveugle. Comme il errait à l'aventure, il tomba dans un fossé. Il ne rentra point ce jour là, (suivant son habitude) au moment où le soleil se cachait derrière la cime de la montagne de l'ouest. Le maître demanda de ses nouvelles à ses autres disciples qui lui dirent qu'il s'en était allé, comme auparavant, garder les vaches. Le maître dit : « Upamanyu ayant reçu défense, de ma part, de manger quoi que ce soit a dû se trouver mal, voilà pourquoi il ne rentre pas, malgré l'heure avancée. Allons à sa recherche. » A ces mots il s'en alla, escorté

(1) On identifie cette plante à l'*Asclepias gigantea.*

de ses disciples, dans la forêt où il se mit à crier : « Ohé ! Upamanyu, où es-tu ? » — Upamanyu, entendant la voix de son précepteur, lui répondit de toutes ses forces : « Ici, au fond d'un puits. » Son maître lui demanda comment il se trouvait là. Upamanyu répondit : « Après avoir mangé des feuilles d'*Arka,* je suis devenu aveugle et ainsi je suis tombé dans cette fosse. » — Son précepteur alors lui dit : « Glorifie les deux Açvins, les médecins des Dieux et ils te rendront la vue. » Upamanyu, sur l'ordre de son maître, se mit à chanter en l'honneur des Açvins un hymne emprunté au Rig-Véda. Cet hymne, nous l'avons publié dans une étude précédente : nous ne le reproduirons pas ici.

L'hymne terminé, les deux Açvins lui apparurent (1) et lui dirent : Nous sommes contents (de toi) ; tiens, voilà de la nourriture : prends et mange. — Upamanyu leur dit : « Vos paroles, ô Açvins, ne trompent jamais. Mais je n'ose toucher à ce mets sans l'offrir auparavant à mon maître. » Les Açvins reprirent : « Autrefois, ton maître nous invoqua ; nous lui donnâmes un mets pareil à celui-ci et il le mangea, sans auparavant le présenter à son gourou. Fais comme lui. — Mais Upamanyu s'en défendit en disant : O Açvins, pardonnez-moi ; je n'ose toucher à cet aliment sans l'offrir à mon maître. Les Açvins lui dirent : Ta piété pour ton maître nous charme. Les dents de ton maître sont d'acier, les tiennes sont d'or. Tu vas recouvrer la vue et jouir d'une grande prospérité.

A ces mots des Açvins, il recouvra la vue ; il se rendit alors auprès de son maître, le salua et lui raconta tout. Son précepteur fut enchanté de sa conduite, il lui dit : « Tu obtiendras la prospérité que les Açvins t'ont prédite. Tous les Védas brilleront dans ta personne, ainsi que les Dharmas Çastras. »

Tel fut le partage d'Upamanyu.

Le troisième disciple d'Ayodha-Dhaumya était nommé Véda. Son précepteur, un jour, lui commanda : « Véda, mon enfant, demeure encore quelque temps chez moi pour me servir. Cela

(1) Lui seul put les voir et les entendre.

te sera profitable. » Véda y consentit et resta longtemps encore chez son maître qu'il servit avec dévouement. Pareil à un bœuf, sous le faix que lui impose son possesseur, il supportait le froid et le chaud, la faim et la soif, toujours et sans se plaindre. Un temps fort long s'écoula, avant que son maître se déclarât content de ses services (et lui donnât son congé.) Il le fit enfin : Véda obtint une grande prospérité avec des connaissances universelles. Voilà quel fut le partage de Véda.

Cette légende merveilleuse que son insertion dans le Mahâbhârata consacrait à l'égal des vérités les plus saintes dut avoir un succès énorme dans les écoles brahmaniques et faciliter singulièrement la tâche des gourous.

Mais elle n'était pas la seule : il en existait une infinité d'autres qui toutes montraient l'obéissance récompensée magnifiquement des Dieux et l'insoumission punie par eux d'une façon exemplaire ; mais, à vrai dire, cette insoumission est mentionnée si rarement dans ces récits qu'on a l'air de la donner pour impossible, à l'instar de cette législation de l'ancienne Grèce qui ne mentionnait pas le parricide, dans son code criminel, parce qu'elle ne supposait pas que l'on pût jamais se rendre coupable d'un tel forfait.

Le disciple du Brahmane, entendant toujours parler de la soumission absolue due au précepteur et ses précieux avantages en ce monde et dans l'autre, ne songeait pas même à regimber contre les ordres parfois d'une rigueur excessive qui lui étaient intimés ; ou si une telle idée lui traversait l'esprit, il y renonçait aussitôt, car il se disait en lui-même : « L'obéissance n'est la plus grande des vertus qu'à la condition que la révolte soit le plus grand des crimes et si l'une attire sur soi sans faute les grâces les plus signalées des Dieux, l'autre doit nécessairement valoir à son auteur les malédictions les plus redoutables. » Cette simple considération suffisait pour lui calmer les nerfs et lui rafraîchir le cerveau.

Nous avons dit que les Kshatriyas qui se contentaient généralement — du moins, c'est bien probable, bien qu'aucun texte ne le dise expressément — d'une étude assez peu approfondie des

lettres sacrées, la littérature profane n'existant pas, s'adonnaient en revanche de tout cœur au maniement des armes. Or souvent les Brahmanes cumulèrent les fonctions de catéchistes, qu'on nous passe le mot, et de maîtres d'escrimes.

Droṇa (1) l'un de ces Brahmanes, rencontrant un jour les jeunes Pâṇḍavas et leurs cousins les Kurus, leur montra son adresse en retirant d'un puits la balle qu'ils y avaient laissée tomber et en traversant un anneau d'une flèche. Bhîsma, tuteur des jeunes princes, informé du savoir-faire de Droṇa, lui confia l'éducation guerrière des Kurus et, ce qui paraît plus étrange, l'administration de leur royaume. Toutefois ce qui nous étonne à bon droit, tant est passée la coutume de charger le même homme de l'instruction des rois mineurs et du gouvernement de l'Etat, leur semblait tout simple. Rien de plus logique, en effet, que de mettre à la tête des affaires celui qui doit apprendre aux autres à gouverner ; au moins en leur donnant, à la fois, le précepte et l'exemple, les instruit-il d'expérience, genre d'éducation le plus utile, sinon le plus aisé. Il est donc tout naturel que celui qui régente les princes enfants, soit aussi le régent de l'empire qu'ils doivent gouverner un jour.

Droṇa instruisit donc les Kauravas, c'est-à-dire les fils de Pāndu et ceux de Dhrĭtarâṣtra leurs cousins et futurs ennemis, dans la science des armes : Arjuna fut son élève de prédilection. Il lui promit que nul ne le surpasserait dans les exercices militaires (2). Un jour, Ekalavya, fils de Hiranyadhanus, roi du Nishâda, se présenta devant Droṇa et le pria de vouloir bien l'admettre au nombre de ses disciples. Droṇa qui redoutait de voir ce jeune prince devenir un jour le rival des Kauravas lui opposa un refus invincible. Ekalavya se retira dans la forêt voisine. Il y construisit un mannequin auquel il donna le nom de Droṇa, sinon sa figure, et l'adoptant pour maître, il s'exerçait devant lui au maniement de l'arc et du javelot. Cette piété singulière pour un gourou en effigie fut recompensée : Ekalavya acquit une habileté merveilleuse. Un jour, les jeunes Pâṇḍavas

(1) CXXXI.
(2) CXXXII.

se promenaient dans cette forêt, accompagnés d'un dogue. Celui-ci, furetant de côté et d'autre, apërçut Ekalavya et se mit à aboyer de toutes ses forces. Le prince du Nishâda, voulant essayer son savoir-faire, lança successivement sept flèches dans la gueule du chien, entre deux aboiements. Le chien s'en retourna vers ses jeunes maîtres qui, étonnés de cette merveille, se mirent à la recherche de l'archer inconnu. Ils le découvrirent bientôt. Interrogé par eux, Ekalavya leur dit son nom et leur apprit qu'il était lui aussi disciple de Droṇa. Les Pâṇḍavas racontèrent tout à leur maître. Arjuna lui reprocha de lui avoir menti, puisqu'il avait un élève plus habile que lui-même, en dépit de la promesse qu'il lui avait faite de le rendre supérieur à tous les autres. Droṇa se fit conduire par Arjuna auprès d'Ekalavya qui aussitôt se prosterna devant lui et le proclama son maître. — « Puisque je suis ton maître, lui dit Droṇa, je veux mes honoraires. » — Ekalavya lui promit de lui donner ce qu'il lui demanderait. Droṇa lui demanda son pouce de la main droite (1). Le jeune prince, sans hésiter, se coupa le pouce et le donna au cruel Droṇa. Lorsqu'ainsi mutilé, il voulut tirer de l'arc, il reconnut qu'il avait perdu pour toujours son adresse première. Arjuna, sûr désormais de n'avoir plus de rival, s'en retourna heureux dans la ville d'Hastinâpura.

Nous laissons au lecteur le soin de méditer sur ce récit merveilleux, nous bornant à faire ressortir l'estime incomparable dont jouissaient alors les maîtres auprès de leurs élèves.

Arjuna cependant n'avait pas toujours été l'élève favori de Droṇa. Celui-ci, en effet—chose fort naturelle certes,— soignait plus spécialement l'éducation de son propre fils, Açvatthâman. C'est ainsi que, lorsqu'il envoyait ses disciples puiser de l'eau, il remettait aux autres des cruches à goulot étroit (2), mais à son fils une cruche à large goulot, pour lui permettre de la remplir plus vite que ses condisciples et de s'en retourner avant eux à la maison où Droṇa lui donnait des leçons que les autres n'étaient point là pour entendre. Arjuna s'aperçut de la ruse et

(1) CXXXII. 56.
(2) Id. 16 et seq.

s'aidant de l'arme Vâruna, il emplissait sa cruche aussi vite qu'Acvatthâman. Droṇâ, toutefois, ne tarda pas à remarquer l'affection filiale que lui portait Arjuna et son goût extrême pour les armes. C'est alors qu'il lui témoigna une préférence marquée. Un jour (1), il dit au cuisinier : « Ne donne jamais à Arjuna sa nourriture dans l'obscurité, mais ne dis pas que je t'ai fait cette recommandation. » Or, peu de temps après, pendant qu'Arjuna prenait son repas, le soir, le vent éteignit la lampe. Arjuna, ne consultant que sa vaillance — observe le poète, sans sourciller — continua de manger, sa main, par la force de l'habitude, trouvant aisément le chemin de sa bouche (2). Non content de souper à tâtons, Arjuna voulut, de même, s'exercer au tir de l'arc, ce qui, semble-t-il, devait être un peu moins aisé. Droṇa entendant le bruit strident que faisait la corde de l'arc en se détendant, accourut embrasser Arjuna en lui prédisant qu'il n'aurait pas son pareil dans le monde. Nous avons vu comment il le débarrassa de son rival Ekalavya. Aussi, de tous ses élèves, Arjuna seul devint ce que l'on appelait un Atiratha (3) c'est-à-dire un guerrier capable de combattre, sur son char, contre soixante-mille ennemis à la fois. Nous ne sommes plus à apprendre que les Hindous, lorsqu'ils sont en train d'exagérer, ce qui est leur cas habituel, ne le font pas à demi.

Un autre épisode de l'éducation militaire d'Arjuna nous montre l'antiquité de ce jeu du papegaut, si célèbre dans nos pays, durant tout le moyen-âge et même bien au-delà, puisque plusieurs de nos provinces le pratiquèrent jusqu'à la Révolution, après avoir substitué l'arquebuse à l'arbalète. Droṇa ayant achevé l'éducation de ces disciples voulut comparer leurs mérites. Il les assembla tous un jour, autour d'un arbre au sommet duquel il avait perché un oiseau artificiel (4). Il prit d'abord Yudhiṣṭhira, l'aîné des Pâṇḍavas, le plaça, l'arc à la

(1) Id. 22.
(2) CXXXII. 24.
(3) Id. 65.
(4) CXXXII, CXXXIII.

main, bien en face du papegaut et lui demanda : « Vois-tu l'oiseau qui sert de but ? » — Je le vois, répondit le jeune prince. Droṇa qui lui avait recommandé de ne décocher son trait qu'au signal, lui demanda, de nouveau, quelques instants plus tard : « Et maintenant, que vois-tu, prince ? Vois-tu l'arbre, tes frères, me vois-tu moi-même ? » — Yudhiṣṭhira répondit : « Je vois l'arbre, toi aussi, mes frères et l'oiseau. » Droṇa réitéra sa question : il obtint toujours la même réponse. Il dit alors avec humeur à Yudhiṣṭhira : « Retire-toi ; ce n'est pas à toi qu'il est réservé de toucher le but. » — Il procéda de la même façon avec les autres jeunes princes, Bhîma et ses camarades, y compris ceux qui étaient venus de l'étranger pour se mettre sous sa discipline. Tous lui ayant répondu comme Yudhiṣṭhira, il les écarta ; puis, s'adressant avec un sourire à son bien-aimé Arjuna : « Il faut que tu atteignes le but, toi, regarde-le bien. Tu décocheras la flèche sur mon signal : tiens ton arc bandé. » Arjuna banda son arc et visa l'oiseau. Droṇa lui demanda, comme il l'avait fait aux autres : « Vois-tu l'oiseau, l'arbre et moi-même ? » — Arjuna répondit : Je ne vois que l'oiseau, je ne vois ni toi, ni l'arbre. — Droṇa fut enchanté de cette réponse. Au bout d'un instant, il lui demanda de nouveau : « Puisque tu vois l'oiseau, fais-m'en la description. Arjuna dit : Je ne vois que sa tête, je ne vois pas son corps. — A cette réponse, Droṇa sentit son poil se hérisser d'aise ; aussitôt il commanda : Tire. La flèche partit, et coupa la tête de l'oiseau. Droṇa pressa joyeux Arjuna sur son cœur.

Cette légende pourrait s'intituler : « *L'art de viser*. L'Adhyāya suivant (1) nous montre Droṇa présentant ses élèves à Dhr̆tarâshtra, au milieu d'un concours extraordinaire de peuple. Les jeunes Pâṇḍavas et les jeunes Kurus, leurs cousins, émerveillent par leurs tours de force l'assistance qui les couvre d'applaudissements.

Plus loin (2), le poète nous apprend qu'Arjuna devint expert consommé dans l'art de se servir de toutes sortes d'armes ; il

(1) CXXXIV.
(2) CXXXIX. 6.

mentionne spécialement les armes Kshura, Nârâca, Valba, Vipâtha ; il est prudent, croyons nous, de ne point chercher à les identifier ; d'autant que la plupart tiraient leur vertu principale de formules magiques et d'incantations qui n'ont jamais guères servi à fourbir ou aiguiser les armes des peuples occidentaux, excepté dans les contes de fées empruntés le plus habituellement à l'Inde même.

Au premier rang de ces armes surnaturelles, se place le Brahmaçiras (Tête-de-Brahma). Drona disait un jour à Arjuna (1) que son gourou Agniveça, disciple lui-même d'Agastya, lui donna ce javelot nommé Brahmaçiras dont la vertu était telle qu'il aurait pu consumer la terre entière. Cette arme devait se transmettre perpétuellement de main en main. Celui qui la détenait la passait à son disciple favori, et celui-ci en faisait autant, une fois devenu maître à son tour. Mais Agniveça, suivant l'observation qu'en fit Drona, en cédant le javelot à Dhanamjaya (autre nom d'Arjuna), lui avait bien recommandé de ne jamais s'en servir contre un homme, surtout un adversaire de peu d'énergie. Cette prescription s'adressait à tous ses possesseurs. « Prends donc cette arme, continua Drona, nul autre que toi n'en est digne et donne moi, en présence de tes frères et de tes cousins, mes honoraires de professeur. » Arjuna promit à Drona de lui donner ce qu'il lui demanderait. « Ce que je te demande, lui dit alors ce dernier, c'est de te mesurer avec moi, lorsque nous nous rencontrerons sur le champ de bataille. » Arjuna, en dépit de son affection pour son précepteur, dut souscrire à ce vœu. Le Drona Parvan nous apprendra les résultats de ce duel formidable engagé entre Arjuna et Drona, malgré la loi qui défendait sévèrement au disciple de se battre avec son maître, mais conformément à celle qui enjoignait à celui-là de toujours obtempérer au désir de celui-ci.

Cependant Arjuna, ayant terminé son éducation militaire, commença la série de ces merveilleux exploits qui ont défrayé de longues générations de trouvères hindous.

(1) CXXXIX. 11 et seq.

Karṇa, le guerrier fameux qui naquit, nous le savons déjà, vêtu d'une cotte de mailles impénétrable aux traits, se battait un jour avec Arjuna (1) et il s'étonnait de la force et de l'habileté surhumaine de son jeune adversaire qu'il ne reconnaissait pas, sous l'accoutrement de Brâhmane qu'il avait pris pour la circonstance. « Es-tu Indra en personne, lui demanda-t-il, ou son jeune frère Vishṇou, appelé aussi Atchyuta, qui se serait ainsi déguisé en brahmane, pour me combattre ? »

Cette question de Karṇa nous prouve, une fois de plus, que les Brahmanes n'étaient exclus ni de la science des armes, ni de la guerre, du moins dans ces temps là. Nous avons eu aussi, en Europe, nos prêtres batailleurs : l'Archevêque Turpin, de la Geste de Charlemagne, fut leur type. Le cardinal de la Rovère, plus tard Jules II, et l'archevêque de Bordeaux, Sourdis, auraient pu se réclamer de Turpin, sinon d'Arjuna.

Arjuna répondit à son adversaire qu'il n'était point l'Art de la guerre personnifié, mais qu'il savait se servir du javelot Brahmaciras et du Paurandara (2). Karṇa, entendant parler de la Tête-de-Brahma qu'il connaissait comme une arme invincible, renonça au combat. Il s'avouait vaincu.

Arjuna, plus tard, ayant épousé une princesse du nom de Subhadrâ, eut un fils nommé Abhimanyu. Il lui enseigna la science des armes divines et humaines (3). Elle comprenait quatre divisions principales et dix subdivisions. Le commentateur en fait l'énumération complète : nous ne le suivrons pas sur ce terrain, d'autant plus que cette longue nomenclature d'arcs, de flèches, de javelots, ne nous apprendrait rien de nouveau sur l'éducation militaire des Hindous, d'après l'Adi-Parvan.

A. Roussel
de l'Oratoire de Rennes.

---

(1) CXC. 17 et seq.
(2) CXC. 21.
(3) CCXXI. 27.

LE

BĀITĀL PACCĪSĪ

CONTES HINDIS.

IV.

Le vêtala dit : Il y avait une ville nommée Mithilavatî (1), dont le roi était Guṇâdhipa (2). Un fils de râjâ, nommé Cirmadêva, vint d'une contrée éloignée pour se mettre à son service. Le jour, il devait regarder le roi, mais il ne disait pas mot, et autant il avait apporté de fortune, autant elle fut dissipée là en attendant (une occasion) : aussi sa famille fut-elle désolée.

Un jour le roi monta à cheval et partit pour la chasse : Cirmadêva faisait partie du cortège. Par hasard le roi, s'étant séparé de sa troupe, alla dans une forêt ; et les gens de son équipage s'égarèrent dans une autre forêt. Mais un homme fut aussitôt derrière le roi : c'était Cirmadêva. A la fin, celui-ci dit à haute-voix : « O grand roi ! les gens qui composaient votre cortége sont demeurés en arrière ; pour moi, j'ai excité mon cheval avec le vôtre. » A ces paroles, le roi arrête son cheval, et au même instant les deux chevaux marchent de front (3). Le roi, ayant regardé Cirmadêva, lui dit : « Pourquoi es-tu si faible ? » Cirmadêva répond en ces termes : « Si un serviteur demeure auprès d'un maître tel qu'il nourrisse des milliers

(1) *Mithilà.* Nom d'une ville au N. E. du Bengale.

(2) *Guṇâdhipa.* V. note 3e de la 2e histoire, où le roi porte le même nom.

(3) *Is mēm yh barâbar âyâ,* m. à m. dans ce même moment celui-ci arriva l'égal (de l'autre), c.-à-d. ils furent sur le même rang, ils marchèrent de front.

d'hommes....., si le serviteur n'est pas toujours à le garder, ce n'est nullement la faute du premier ; mais il n'y a pas non plus faute de sa destinée ; car tout le monde y voit le jour, mais le hibou est alors privé de la vue : quelle est en cela la faute du soleil ? Voici une chose qui m'a toujours étonné (1) : celui grâce auquel la nourriture quotidienne m'est arrivée dans le sein de ma mère, quand je fus créé et rendu propre aux aliments du monde (2), à présent ce même homme ne s'occupe nullement de moi. Dort-il ? Est-il mort ? C'est ce que je ne sais point. Quant à moi, je désire obtenir biens et fortune de la part d'un homme puissant, mais, au moment de donner, celui-ci compose son visage et fronce son nez et ses sourcils : la mort par le poison (3) est préférable à une telle existence. Il y a six choses qui affaiblissent les hommes : l'amitié d'un homme perfide, le rire inopportun, les disputes avec une femme, le service d'un maître méchant, l'équipage d'un âne (4), un langage dépourvu de sanskrit. Voici les cinq choses que Dieu a écrites dans la destinée de l'homme dès sa naissance : la vie, le devoir, la fortune, la science, la gloire. O grand roi ! quand la vertu d'un homme est élevée, tous les hommes deviennent ses serviteurs ; mais, quand sa vertu est en décroissance, tous ses amis se transforment alors en ennemis. Et il est tout à fait certain que celui qui est au service d'un bon maître en retire toujours de l'avantage : le service d'un tel homme ne peut être sans porter de fruit.

Aux paroles de ce bavard le roi, après avoir bien réfléchi, ne fit aucune réponse. Mais il dit : « Je commence à avoir faim ; apporte-moi quelque chose à manger. » Cirmadêva lui répond : « O grand roi ! ici même vous ne pouvez jouir de la

(1) Dans tout ce passage Cirmadêva parle de son père, qui l'a abandonné, privé de tous les soins nécessaires.

(2) *Jab ki ham paidâ huâī âur duniyâ kī gizâôm kē lâik.* Le sens du dernier membre de phrase n'est pas très clair.

(3) Il y a ici à côté l'un de l'autre deux mots synonymes : un mot arabe *zahr*, poison ; un mot Skr. *halâhala*, poison mortel. Ce dernier est aussi le nom d'une espèce de serpent.

(4) *Gadhēkī savârī.*

nourriture », et (aussitôt) il va dans le bois, tue un daim, tire un silex de sa poche, allume du feu, fait rôtir des morceaux de viande (1), et, après avoir donné à manger au roi de cette bonne nourriture, en mange lui-même aussitôt après. Quand le roi eut satisfait sa faim (2), il lui dit : « ô Kshattriya ! maintenant rendons-nous ensemble à la ville, car la route ne m'est pas connue. » Quand le roi, accompagné de son serviteur, fut arrivé dans son palais, il désigna à Cirmadêva le service qu'il devait faire et lui fit cadeau de vêtements et de bijoux en grand nombre. Dès lors le serviteur commença à être heureux au service de son roi.

Un jour, pour une affaire, le roi envoie ce Kshattriya vers le bord de la mer. Quand celui-ci y fut parvenu, un temple de Dêvî (3) frappa ses regards : il y entra, fit ses adorations, et il venait d'en sortir, quand une jeune femme belle vint à lui par derrière et lui fit cette demande : « Homme ! pour quelle raison es-tu venu ici ? » « Je suis venu, lui dit-il, pour me faire du plaisir ; et, en voyant ta beauté, je suis fasciné. » Elle lui dit à son tour : « Si tu éprouves quelque désir pour moi, va d'abord dans cet étang (4) faire tes ablutions, ensuite j'accomplirai ce que tu me demanderas. » Cirmadêva aussitôt, s'étant débarrassé de ses vêtements, entre dans l'étang (4), y plonge, et, quand il en est sorti, il regarde.... et se retrouve dans la ville.

En voyant une chose si étonnante, il est rempli de timidité, et, triste, il se rend dans sa maison, revêt ses habits, et, étant allé trouver le roi, il lui fait le récit de cette aventure. Le roi, ayant écouté ce récit, dit aussitôt : « Montre-moi donc une chose aussi étonnante » Puis, sans tarder, il fait venir sa suite, et tous les deux, montant à cheval, partent (au galop). Quelques jours après, ils arrivent au bord de la mer, vont dans le

(1) *Gōçt kē bhasattikkē* m. à m. des chairs de viande. *Bhasattikkâ* est proprement de la chair ou de la viande brûlée, cuite.

(2) *Jab râjâ kâ pēt bhar cukâ.* Quand le roi eut fini de remplir son ventre.

(3) *Dēvī.* C'est Durgâ, l'épouse de Çiva, appelée aussi Umâ, Pârvatî.

(4) Voilà deux synonymes employés ici avec le sens d'étang : *Kuṇd* est un mot Skr. ; *tâlab* est un mot persan.

temple de cette Dêvî et y font leurs adorations. A peine le roi en était-il sorti que cette jeune femme, accompagnée d'une de ses amies, arrive auprès du roi et se tient droite devant lui. En voyant la beauté du roi, elle est troublée et lui dit : « ô roi ! donne-moi un ordre pour que je l'accomplisse. » Le roi lui répond : « Puisque tu veux accomplir ce que je te prierai de faire, alors sois l'épouse de mon serviteur. » « Moi, je suis esclave de ta beauté, répond-elle : de quelle manière serais-je l'épouse de cet homme ? » « Tout à l'heure, réplique le roi, tu m'as dit : donne un ordre, et je l'exécuterai. Les gens honorables, quand ils donnent leur parole, cherchent à la tenir ; remplis donc ta promesse : sois l'épouse de mon serviteur. » « Ce qui est dit par toi est pour moi un ordre », dit-elle. Alors le roi, ayant fait faire à son serviteur le mariage à la mode des Gandharvas (1), les prend tous deux avec lui et retourne dans son palais.

A ces paroles, le Vêtāla dit : « O roi ! explique-moi ceci : quel est celui qui a fait le plus de bien, le maître ou le serviteur ? » « Le serviteur » dit le roi. Le Vêtāla reprit alors : « N'a-t-il pas une vertu supérieure, le roi qui, après avoir obtenu pour lui-même une belle femme, la donne à son serviteur ? » Le roi héros Vikramâjit répondit : « Celui dont le devoir consiste à retirer du profit, en quoi sa vertu est-elle supérieure, lorsqu'il obtient ce profit ? Et celui qui, tout en s'occupant de lui-même, fait les affaires des autres, est supérieur : c'est pour cette raison que la vertu de ce serviteur l'emporte sur celle de son maître. »

A ces paroles, le Vêtāla retourne à son arbre, s'y suspend, et le roi, venant ensuite, le descend de l'arbre, le place sur son épaule et s'en va.

(1) *Gandharv bivah.* Le mariage à la mode des Gandharvas. Un des huit modes de mariage usitées chez les Hindous : mariage par consentement mutuel, exempt de toute cérémonie.

Voici ce que rapportent les *Lois de Manou.* L. IIIe, çlôka 32e édit. A Loiseleur Deslongchamps :

Icchayânyônyasamyôgah kanyâyâçca varasyaca
Gândharwah sa tu vijnêyômâithunyah kâmasambhavah

L'union d'une jeune fille et d'un jeune homme, qui résulte d'un vœu mutuel, est appelé le mariage Gandharva : elle est née du désir et elle a pour but les plaisirs de l'amour.

VI.

Le vêtala dit : « O roi ! il existait une ville nommée Punyapour (1), dont le roi s'appelait Ballabha (2). Le ministre, dont le nom était Satyaprakâça (3), était marié à une femme nommée Lakshmî. Le roi un jour dit à son ministre : « Si, quand on est roi, on ne s'adonne pas au plaisir avec de belles femmes, l'action de gouverner est alors pour lui sans profit. » Ayant ainsi parlé, il confia le fardeau du pouvoir à son ministre, et, oubliant tout à fait son gouvernement, il se plongea le jour et la nuit dans les délices.

Un jour, dans sa maison, ce ministre était assis tout affligé. Sa femme lui dit alors : « O seigneur ! depuis quelques jours je vous vois extrêmement faible. » « C'est que, nuit et jour (4), dit-il, je dois songer au gouvernement ; aussi mon corps est-il affaibli. Quant au roi, depuis huit veilles (5) il s'est adonné au plaisir et il a joui du repos. » « O mon époux ! dit-elle, depuis plusieurs jours vous avez administré les affaires du royaume ; maintenant quittez le roi pour quelques jours et dirigez vos pas vers un lieu de pèlerinage (6). » A ces paroles, le ministre demeura silencieux, puis il se leva et alla trouver le roi au moment où celui-ci accordait une audience. Après avoir pris congé de son maître, Satyaprakâça partit et marcha vers le tîrtha. Il marcha longtemps et arriva enfin sur le bord de la mer à Sêtubandharâmêçvara (7). Il entra aussitôt (dans le temple), et il en sortit après avoir vu Mahadêva (Çiva).

(1) *Puṇyapur*, la ville vertueuse (Skr. punya).

(2) Skr. *vallabha*, aimé, chéri ; chef, surveillant.

(3) Skr. *satyaprakaça*, lumière de la vérité.

(4) Nuit et jour, *nisdin*. V. plus haut *din rat*, avec le même sens. *Rat* et *nis* (nuit) sont sanskrits, de même que *din* (jour).

(5) Depuis huit veilles, *āṭh pahar*. pahar est un mot persan, qui a le sens de : veille de jour ou de nuit, dans un espace de trois heures.

(6) *tīrth yātrā karō*, m. à m. faites route vers un tîrtha. Le tîrtha est un étang sacré, qui sert de lieu de pélerinage.

(7) *sētubandharāmēçvara*, proprement : le roi Rāma de Sêtubandha. On appelle *sêtubandha* (la digue du pont) cette digue d'ilôts et de rochers, qui va du cap Comorin jusqu'à Ceylan, et qui est nommée Pont de Rāma.

Alors par hasard il dirigea sa vue sur la mer, et il aperçut un arbre (1) d'or qui s'élevait sur les flots. Il était superbe à voir avec ses feuilles d'émeraude, ses fleurs de topaze et ses fruits de corail ; et sur lui était assise une jeune femme très belle qui, s'accompagnant de la vîṇâ (2), faisait entendre des chants d'une mélodie douce et gracieuse.

Le ministre (3), après avoir contemplé ce spectacle, retourne à sa ville et va trouver le roi. Après l'avoir salué, il lui dit en joignant les mains : « O grand roi ! je viens de voir une chose extraordinaire. »

Le roi lui ayant dit : « raconte-la moi », le ministre parla en ces termes : « O grand roi ! nos ancêtres (4) on dit : ne prononcez jamais une parole qui puisse déplaire et à laquelle on ne pourrait ajouter foi. Mais ceci a été vu, de mes yeux vu ; je dis donc : O grand roi ! dans le lieu, où par Râma a été lié un pont sur la mer, j'ai vu un arbre d'or sortir des flots : il était chargé de feuilles d'émeraude, de fleurs de topaze et de fruits de corail, tellement beaux qu'il est impossible d'en donner même une idée ; et sur cet arbre une femme très belle, la vîṇâ à la main, faisait entendre des chants d'une mélodie fort douce ; mais, au bout d'une heure, cet arbre alla se cacher dans la mer ».

Après avoir ouï ces paroles, le roi confia son gouvernement à son ministre, et seul il se dirigea vers le bord de la mer. Au bout de quelques jours, il y parvint, et il alla voir Mahadêva (Çiva) dans son temple. Après avoir adoré le Dieu, il quittait le temple, lorsque tout à coup l'arbre avec la jeune femme sortit

(1) arbre. *pēḍ* (mot hindoust.) La ligne plus bas, il y a le mot *daraḳht*, arbre, qui est persan, et, quelques lignes plus loin le mot *tarvar*, arbre (Skr : *taru*).

(2) *bīn*. la *vīṇā* (mot sanskrit) est un luth, ou plutôt une espèce de guitare, qui a généralement sept cordes, et qui porte aux deux extrémités du manche une sorte de large gourde.

(3) le ministre. *mañtrī*, mot Skr. de *mantra* avec le suff *in*. Dans ce même sens de conseiller, ministre, on dit aussi en Skr. mantrika, mantrakṛt.

(4) Nos ancêtres ont dit : *aglē manush kah gayē hāiṁ*. Phrase un peu obscure. M. à m : Nos ancêtres les hommes, s'en étant allés (c.-à-d. étant morts), sont ayant dit. — *Aglā* a aussi bien le sens de descendant, successeur, que celui d'ancêtre, prédécesseur.

de la mer. Le roi, à cette vue, s'élança au milieu des flots et s'assit sur l'arbre. Alors celui-ci (s'enfonce dans les flots) et se dirige vers le Pâtâla (1). La jeune femme, jetant les yeux sur le roi, lui dit : « Homme plein de bravoure ! pour quel motif es-tu venu ici ? » « Je suis venu pressé par le désir de ta beauté », lui répond le roi. « Eh bien ! lui dit-elle, si tu me laisses libre au moment du quatorzième jour de la quinzaine noire (2), alors je consens à un mariage avec toi. »

La chose est acceptée par le roi. Aussitôt elle lui adresse la parole (3), et le mariage s'accomplit. Enfin, quand est arrivée la quatorzième nuit, « ô prince ! lui dit-elle, ne demeure pas aujourd'hui auprès de moi. » A ces paroles, le roi se retire, après avoir pris son sabre, et va dans un coin de son palais, où il demeure immobile et regarde. Vers le milieu de la nuit, un démon (4) se présente, va tout droit auprès d'elle et l'embrasse. Le roi aussitôt saisit son sabre et se précipite sur le démon, en lui disant : « Va t'en, méchant râkshasa ! devant moi ne touche pas cette femme. Et d'abord combattons. Certes tout à l'heure je restais le regard fixe, rempli d'une frayeur telle que jusqu'à ce jour tu n'en aurais pas vu de pareille. Maintenant je suis sans peur. » Ayant ainsi parlé, le roi tira son sabre (hors du fourreau), et en frappa si fort le démon que la

(1) *pātāla*. Les régions infernales.

(2) *kālī cāudas kēdin*. Le jour de la quatorzième obscure. c.-à-d. le quatorzième jour de la quinzaine noire. — Plus bas il est dit : *jab añdhēri caturdaçī āī* : quand la nuit quatorzième fut venue. Il s'agit donc bien de la quatorzième nuit. — V. plus bas le passage où le roi fait cette question à Sundarī : « Pourquoi ce rākshasa est-il venu dans le quatorzième jour de la quinzaine noire ? *yh rākshas kis vāstē kṛshṇa caturdaçī kōtērē pās āyā thā ?* — En Sanskr. *caturdaçī* est le quatorzième jour du mois, et *kṛshṇacaturdaçī* est le quatorzième jour de la partie obscure de la lunaison, ou jour noir.

(3) Aussitôt elle lui adresse la parole : *tis par bhī unnē bacan lēkar. Tis par bhī*, m. à m. sur cela aussitôt

(4) un démon. *dēv*. Le sanskrit *dēva* veut dire dieu. Les dêvs démons sont probablement d'origine persane. Il ne peut être ici question que d'un démon ; car plus loin le roi lui dit : *arē rākshas pāpī !* va-t'en ! méchant râkshasa ! — Plus bas encore, quand Sundarī raconte son histoire, elle rappelle les paroles de son père, quand il lui jette sa malédiction, où le mot râkshasa est encore employé : « Que le quatorzième jour de la quinzaine noire un râkshasa vienne t'embrasser ! *tujhē kālī cāudas kēdin rākshas ān kē galē sē lagāyā karēgā.*

tête, s'étant séparée du tronc, rebondit sur la terre. A cette vue, la jeune femme s'écria : « ô héros ! tu viens d'accomplir une grande et noble action. » Après ces paroles (louangeuses) elle dit : « Dans toutes les montagnes il n'y a pas des rubis ; dans toutes les villes ne sont pas des hommes dignes de foi ; dans chaque forêt ne fleurit pas le sandal ; dans la tête de chaque éléphant ne se trouve pas une perle (1). » Le roi lui fit ensuite cette question : « Pourquoi ce râkshasa est-il venu dans le quatorzième jour de la quinzaine noire ? »

Mon père, dit la jeune femme, s'appelle Bidyâdhara (2) ; Sundarî (3) est mon nom. Mon père ne mangeait jamais sans moi ; aussi, un jour, comme j'étais absente au moment du repas, mon père irrité me lança cette malédiction : « que le quatorzième jour de la quinzaine noire un râkshasa vienne t'embrasser ! » A ces paroles, je m'écriais : « O mon père ! vous venez de me donner votre malédiction ; mais maintenant veuillez avoir pitié de votre fille. » Mon père me dit alors : « Quand un homme, grand héros, viendra tuer ce râkshasa, alors ma malédiction n'aura plus d'effet sur toi. » Aujourd'hui j'ai échappé

(1) Nous mettons ici le texte de ces pensées proverbiales, curieuses à plus d'un titre, d'autant plus qu'elles sont en partie la reproduction de celles qui se trouvent dans le *nīti sañkalanam* (collection de sentences morales) de Tchânâkya, publié en sanskrit par le mahārāja kalikṛshṇa

Voici le texte du nīti sañkalanam :

çāilē çāilē na māṇikyam̃ māuktikam̃ na gajē gajē /
sādhavō na hi sarvatra candanam̃ na vanē vanē. //

« On ne trouve pas toujours une pierre précieuse dans chaque rocher, ni une perle dans chaque éléphant, ni du sandal dans chaque forêt, ni partout un honnête homme. »

Voici le texte hindi de notre édition : *na tamām pahaḍōm̃ mēm̃ laḍl hōtē haiñ ; na sab çahrōm̃ mēm̃ satvañtē admī ; na harēk ban mēm̃ cañdan upajtā hai ; na har ēk hathī kē mastak mēm̃ mōtī hōtā hāi.* Dans toutes les montagnes il n'y a pas de rubis ; dans toutes les villes ne sont pas des hommes dignes de foi ; dans chaque forêt ne fleurit pas le sandal ; dans la tête de chaque éléphant ne se trouve pas une perle.

Remarquons ensuite que les hindous croyaient à la présence de perles dans les protubérances frontales de l'éléphant, comme aussi à l'existence de joyaux dans les crêtes des serpents Il y est fait souvent allusion dans la poésie sanskrite.

(2) *bidyādhara.* Skr : *vidyādhara.* Nom d'une classe particulière de demi-dieux ou de génies qui voyagent dans les airs. Les Siddhas et les Munis, en compagnie des Vidyādharas, habitent des régions situées entre le ciel et la terre.

(3) *sundarī.* mot Skr : la belle.

à cette malédiction grâce à toi ; et maintenant, je vais aller trouver mon père pour le saluer (1). »

Le roi lui dit : « Si tu veux accepter ma protection, alors viens avec moi pour voir mon royaume ; ensuite tu iras trouver ton père. » « C'est bien, dit la jeune femme ; j'accepte. » Accompagné d'elle, le roi arriva dans sa capitale. Dans toute la ville les instruments de joie se mettent à retentir, et partout se répand la nouvelle : le roi est venu ! Dans toutes les maisons (nombreux) sont les souhaits de bonheur et les réjouissances (2). Ensuite tous les habitants de la ville, le visage heureux, viennent dans la salle d'audience royale pour offrir leurs vœux de prospérité. Le roi distribue en grand nombre de beaux présents.

Au bout de quelques jours, la jeune femme dit au roi : « O grand prince ! je vais aller dans la demeure de mon père. » Le roi, accablé de chagrin, répondit : « C'est bien ! partez. » Quand elle vit le roi ainsi accablé de douleur, elle s'écria : « O grand roi ! je n'irai pas. » « Qui t'empêche, lui répliqua-t-il, d'aller dans la demeure de ton père ? » « Maintenant, dit-elle, je suis devenue une mortelle ; et mon père est un Gandharva (3). Si je vais aujourd'hui le trouver, il ne m'honorera plus. C'est pour cette raison que je ne veux plus m'en aller. » A ces paroles, le roi fut rempli de bonheur et il fit de beaux présents pour une valeur de cent mille roupies (4). En apprenant cette aventure, le ministre sentit sa poitrine se briser, et il mourut.

Après avoir raconté cette histoire, le vêtala dit : « Pourquoi,

(1) pour le saluer. *namaskār karnē* (pour faire un namaskâra). Ce mot Skr. veut dire : salutation, adoration. *Namas* est l'action de s'incliner par respect (*nam.* courber, incliner). Ce n'est pas l'*añjali*, qui est l'action de lever à la hauteur du front les deux mains rapprochées de manière à former un creux.

(2) Dans toutes les maisons (nombreux) sont les souhaits de bonheur et les réjouissances — *ghar ghar badhāi manglachār hōnē lagē.* m. à m : toutes les maisons commencèrent à être dans les souhaits et les réjouissances, ou dans les réjouissances avec accroissement (c.-à-d. nombreuses). *Badhāī* veut dire, en effet : 1° souhaits ; 2° accroissement, développement. Mais nous préférons traduire par souhaits. — *Mangla-chār* (Skr. maṅgala-chār).

(3) V. note 14 de la quatrième histoire.

(4) de 100,000 roupies, *lākhōm̃ rupayē kā.* Le lākh vaut 100,000 f. Pour plus de détails voir la note 17e de la 13e histoire.

ô prince ! le ministre est-il mort ? » Le héros Vikramajit répondit : « C'est que le ministre avait compris que le roi ne devait plus dès lors songer qu'au plaisir, que toutes ses pensées allaient s'éloigner du gouvernement, et que le peuple serait alors sans protecteur. Maintenant, s'est-il dit en lui-même, personne n'acceptera mes ordres. Ce sont ces tristes réflexions qui l'ont fait mourir. »

Ayant entendu cette explication du roi, le vêtala se suspendit à son arbre ; ensuite le roi, l'ayant placé sur son épaule, s'en alla.

---

(1) S'en alla. m. à m : fut s'en allant. *ravānaḥ hua*. Pour la première fois, à la fin de ces contes, comme aussi dans le courant du récit, est employé ce mot *ravānaḥ*, qui est un mot persan et veut dire : s'en allant, qui est parti.

EXAMEN CRITIQUE

DE QUELQUES

SYNCHRONISMES ASSYRIO-BIBLIQUES.

L'histoire véritable des temps anciens ne saurait être puisée que dans des documents placés au-dessus de tout soupçon de fraude et d'erreur. Mais, certaines parties de l'histoire de l'Orient, telles que nous les trouvons exposées dans plusieurs ouvrages historiques très considérables, reposent-elles réellement sur cette base nécessaire ?

Pour notre part, nous doutons fort que quelques uns de ces récits, présentés et acceptés généralement comme strictement historiques, notamment les récits concernant les règnes des monarques assyriens Salmanassar II (1) et Tiglatpalassar III ainsi que des rois de Syrie, de Phénicie, de Juda et d'Israël, réputés leurs contemporains, répondent effectivement à la réalité historique. Un examen plus minutieux des documents cunéiformes utilisés pour retracer cette période de l'histoire me semble mener à des résultats tout autres que ceux que nous voyons adoptés de notre temps.

I.

Coup d'œil sur l'état actuel des problèmes a examiner.

Dans leurs doctes ouvrages récents sur l'histoire de la Babylonie et de l'Assyrie, MM. Tiele (2) et Hommel (3) et, d'accord

(1) MM. Tiele, Hommel et Fried. Delitzsch appellent ce monarque Salmanassar II ; d'autres l'appellent Salmanassar III, mais c'est toujours du même monarque qu'il s'agit.

(2) *Babylonisch-Assyrische Geschichte.*

(3) *Geschichte Babyloniens und Assyriens.*

avec eux, M. Friedrich Delitzsch même (1), nous représentent les rois d'Israël Achab et Jehu comme contemporains du monarque assyrien Salmanassar II. Identifiant en outre le roi d'Assyrie appelé PHVL (I Paralipomènes, V, 26) avec Tiglathpalassar III, ils font contemporains de ce dernier Menahem, roi d'Israël, et Azarias-Ozias, roi de Juda.

Déjà niée par M. Oppert, cette identité a été combattue énergiquement dans le *Muséon* (2) par M. le Docteur Massaroli. Quant à ce point, M. Félix Robiou (3) s'est rallié récemment au sentiment du docte Italien. Mais le savant français est d'accord avec M. Oppert, l'éminent assyriologue, son compatriote, pour affirmer que la date de la bataille de Karkar, dans laquelle Salmanassar II vainquit une coalition syro-phénicienne, doit être calculée au moyen de la double donnée suivante, savoir, d'une part, celle de l'éclipse solaire du 13 Juin 809, et, d'autre part, celle de l'éponymie de Dayan-Assur, antérieure de 91 ans à cette éclipse, de laquelle les textes cunéiformes datent cette bataille. Par conséquent, celle-ci aurait été livrée en l'an 900. Or, selon la liste des éponymes, l'éponymie de Dayan-Assur tombe à l'an 854. D'où il résulte que, si on adopte le procédé de MM. Oppert et Robiou, il faut admettre une lacune dans les éponymies, afin de pouvoir faire monter l'éponymie de Dayan-Assur et la bataille de Karkar jusqu'à la date de l'an 900.

En ce qui concerne le sentiment de M. Oppert, au sujet du roi d'Assyrie, appelé *Phul* par le I livre des Paralipomènes, M. l'abbé Vigouroux s'exprime en ces termes : (4) « M. Oppert soutient que Phul et Teglathpalassar sont deux monarques différents par la nationalité et par l'époque où ils ont vécu ; ils ont seulement ce trait commun qu'ils ont, l'un et l'autre, gouverné l'Assyrie. Phul, d'après lui, est un général Chaldéen qui s'empara de Ninive en l'an 789 avant l'ère chrétienne et

(1) Mürdter-Delitzsch, *Geschichte Babyloniens und Assyriens* (1891).
(2) Tome II, nº 4 et Tome III, nº 3.
(3) Voir le *Muséon*, t. IX, nº 5.
(4) Vigouroux, *ouv. cité*, pp. 93-94.

devint roi d'Assyrie. Le chaldéen Phul-Balazu, autrement dit Bélésis, s'empara de l'Assyrie, qu'il rendit pour quelque temps dépendante de Babylone et s'assura également de la possession des provinces occidentales de la monarchie assyrienne, c'est-à-dire des pays araméens de l'un et de l'autre côté de l'Euphrate. On n'a encore retrouvé aucune inscription de ce prince et les historiens classiques ne rapportent aucun de ses actes après la prise de Ninive. Aussi tout ce que nous savons de son histoire se réduit au récit de la Bible sur l'invasion qu'il fit en 770 dans le royaume d'Israël ».

Remarquons au sujet de ce récit de Ctésias, dont Diodore s'est fait l'écho, que, s'il est vraiment historique, il en résulterait que, après la mort de Salmanassar III (782-772), un usurpateur se serait emparé du trône d'Assyrie.

Assurdan III, fils de Salmanassar, qui, du vivant de son père, était gouverneur ou vice-roi de Babylone, aurait, uni au Mède appelé Arbace par les historiens grecs, attaqué l'usurpateur et pris Ninive, où, d'après les documents cunéiformes, il règna au moins depuis 772. Assurdan devrait alors être identifié à Phul-Balazou, et il aurait porté comme vice-roi de Babylone le nom de *Phul*, en assyrien *Pulu*, sous lequel le désigne la Bible, puis, en montant sur le trône d'Assyrie, il aurait pris le nom d'Assurdan.

Il est vrai qu'Assurdan ne figure pas sur la liste des rois de Babylone sous le nom de Phul-Balazou. Mais il importe de remarquer que sur cette liste il manque les noms des deux prédécesseurs immédiats de Nabu-Sumiskun (1), dont le règne finit en 747 sans qu'on sache quand il commença.

Il est donc possible qu'Assurdan y ait figuré comme vice-roi de Babylone et prédécesseur immédiat de Nabu-Sumiskun sous le nom de Phul-Balazou.

Rendons maintenant la parole à M. Vigouroux, qui continue en ces termes l'appréciation du système de M. Oppert : « Cette explication, qui est en désaccord avec les monuments,

(1) Fr. Le Normant, *Manuel de l'histoire ancienne de l'Orient*, t. II, p. 83.

est aujourd'hui à peu près abondonnée. Le canon des éponymes ne mentionnant pas le roi Phul, M. Oppert est obligé de supposer qu'il y a une lacune de 47 ans dans les listes, mais il est impossible de donner aucune preuve de cette hypothèse. Le savant assyriologue est forcé par là, de donner 42 ans de règne à Téglathaphalasar, qui, d'après les monuments, n'en a eu que 17.

Il est de plus réduit à imaginer un Azarias, fils de Tabéel, et un Manahem II, dont la Bible ne dit pas un seul mot, et dont il place le règne entre deux règnes de Phacée, qui fut détrôné, d'après lui, en 742, et remonta sur le trône en 734. Cette hypothèse est d'autant plus inadmissible que le quatrième livre des Rois dit clairement que Phacée fut assassiné et qu'Osée lui succéda la 20me année de Joatham de Juda. *Osée, fils d'Ela*, lisons-nous dans le texte sacré (1), *tendit des embûches à Phacée, fils de Romélie, il le frappa et il le tua, et il règna à sa place la vingtième année de Joatham, fils d'Ozias.* »

Pour échapper aux conséquences de ce texte, M. Oppert le change, et, au lieu de lire, « la vingtième année de Joathan, fils d'Ozias », il lit : « l'année de la mort de Joatham » (2). « En être réduit à modifier, non pas seulement une date, mais le texte de la Bible pour la faire cadrer avec une hypothèse, c'est montrer que l'hypothèse est sans base solide. »

Mais il y a chose plus grave encore à objecter contre ce procédé, à savoir le désaccord qu'il introduit dans la chronologie synchronique des royaumes de Juda et d'Israël, d'une part, et de l'empire d'Assyrie, d'autre part. C'est ce que révèle un simple coup d'œil jeté sur le tableau chronologique suivant (3).

(1) II (IV) Rois, XV, 30.

(2) Nous devons cependant faire remarquer que la *vingtième* année de Joatham, laquelle correspond à l'an 752, est aussi l'année de la *mort* de ce roi de Juda et de celle du roi Phacée d'Israël.

(3) Dans un autre travail encore manuscrit concernant la date de l'Exode nous avons justifié les chiffres, qui pouvaient paraître contestables. On comprend qu'il est impossible de le faire ici en détail.

TABLEAU CHRONOLOGIQUE

DES ROIS DE JUDA ET D'ISRAEL.

Rois de Juda.	*Années de règne*	
Roboam	17 (984-967) I (III) Rois	XIV, 21
Abia	3 (966-964)	XV, 2
Asa	41 (964-923)	XV, 9
Josaphat	25 (924-899)	XXII, 42
Joram	8 (901-893) II (IV) Rois	VIII, 16
Ochozias	1 (892)	VIII, 25-26
Athalie	6 (891-886)	XI, 3
Joas	40 (885-845)	XI, 21-XII. i.
Amasias	29 (848-816)	XIV, i et 17 (coll. II. Par XXV 25)
Anarchie	12 (816-804)	
Ozias	52 (804-752)	XV, i
Joatham	20 (752-732)	XV, 30
Achaz	16 (745-729)	XVI, 1-2
Ezéchias	6me année (729-700)	XVIII, 2

Total 276 ans,
dont il faut défalquer 17 ans :
donc reste comme total réel 259 ans.

Rois d'Israël.	*Années de règne*	
Jéroboam I	22 (984-962) I (III) Rois	XIV, 21
Nadab	2 (962-960)	XV, 25
Baasa	24 (960-936)	XV, 33
Ela	2 (936-934)	XVI, 8
Omri	6 (934-928)	XVI, 23
Achab	22 (928-906)	XVI, 29
Ochozias	2 (906-904)	XXII, 52
Joram	12 (904-892) II (IV) Rois	III, 1
Jéhu	28 (892-864)	X, 36
Joachaz	17 (065-848)	XIII, 1
Joas	16 (848-832)	XIII, 10
Jéroboam II	41 (831-790)	XIV, 23
Anarchie	24 (789-766)	
Zacharie	1 (766-765)	XV, 8
Sellum	un mois (765)	XV, 13
Mana hem	10 (765-755)	XV, 17
Phacéia	2 (754-753)	XV, 23
Phacée	20 (752-732)	XV, 27
Osée	9me (732-723)	XV, 30

Total 260 ans,
dont à défalquer un an,
donc total réel 259 ans.

Pour dresser le tableau chronologique qui précède, nous avons pris pour fil conducteur les synchronismes indiqués dans les livres des Rois.

Il arrive parfois que le chiffre des années de règne attribués à l'un ou l'autre des rois qui figurent sur notre tableau semble ne pas s'harmoniser avec le synchronisme, qui concerne ce roi. Cependant, quand on examine la chose de près, on s'aperçoit que cette divergence n'est qu'apparente, qu'elle provient d'ordinaire de ce que l'hagiographe prend comme première année de règne du roi en question l'année de son association au trône. Ainsi il est compté à *Josaphat* 25 ans de règne, mais parmi ces 25 années sont comprises *deux* années de co-règne avec son père Asa (924-923) (1). De même, dans les 8 ans de règne attribués à *Joram* se trouvent compris *deux* ans de co-règne avec son père Josaphat (901-900). Ainsi encore, il est attribué à *Achaz* 16 années de règne, mais dans ces 16 années de règne sont comprises 13 années de co-règne avec son père Joatham (745-732). Si nous rapprochons du chiffre de 20 ans de règne attribués à Joatham II (IV) Rois XV, 30, le chiffre de 16 ans de règne, qui lui sont attribués II (IV) Rois XV, 32-33, il résulte de ce rapprochement que Joatham remit les rênes du pouvoir entre les mains de son fils Achaz déjà depuis l'an 734 et qu'il ne resta roi que *de nom* jusqu'en 752.

Ceci concorde parfaitement avec le contenu du passage II (IV) Rois XV, 32-33, d'après lequel Joatham règna seize ans, depuis la *deuxième* année de Phacée d'Israël, c'est-à-dire jusqu'en 734.

Pour concilier avec ce synchronisme les 20 ans de règne attribués à Joatham v. 30, il faut admettre qu'Ozias remit en 752 les rênes du pouvoir entre les mains de son fils, mais qu'il continua à vivre jusqu'en 750 et que Joatham ne commença à règner *seul* que depuis cette dernière date.

Quand l'hagiographe lui attribue 20 ans de règne, il lui

(1) Nous trouvons assigné II [IV] Rois, III, 1 comme date de l'avènement du roi Joram d'Israël la *dix-huitième* année de Josaphat. Or, Joram ayant commencé à régner en 904, il s'ensuit que la *première* année, où Josaphat régna *seul* aprés la mort de son père Asa en 923, est l'an 922.

compte donc ces 20 années à partir de l'an 752 jusqu'en 732, date de la mort de ce monarque.

Mais à cette date Achaz était déjà roi *de fait* depuis 734, date à laquelle son père lui confia le gouvernement de son royaume.

On ne peut donc compter à Joatham que *dix-huit* ans de règne effectif, savoir de 752-734 et seulement *cinq* ans à Achaz, savoir de 734-729, soit pour les deux ensemble 23 au lieu de 36 ans. Reste donc à défalquer 13 ans de la somme totale des années de règne des rois de Juda. Or 276 moins 13 donne 263, soit encore un excédent de *quatre* ans sur le total des 259 années de règne des rois d'Israël. Mais il faut défalquer de cet excédent *deux* ans de co-règne de Josaphat avec Asa (924-923) et *deux* ans de co-règne de Joram avec Josaphat (901-900). Dès lors, le *total* des années de règne des rois de Juda est exactement le même que celui des années de règne des rois d'Israël, savoir 259 ans.

Nous avons admis une *période d'anarchie* de 13 ans entre la fin du règne du roi Amasias et l'avènement du roi Azarias-Ozias. Ce dernier ne fut, en effet, placé sur le trône qu'en 804, soit treize ans après la mort de son père. Il avait alors seize ans d'âge, par conséquent, seulement de 3 à 4 ans à la date de la mort de son père en 817. Il était sans doute le dernier survivant des fils d'Amazias. Les autres auront été massacrés avec leur père par les insurgés triomphants. Ozias aura été mis en lieu sûr soit par sa nourrice, soit par des partisans de la famille royale et arraché ainsi à la mort comme le fut jadis Joas, son grand-père, aux fureurs d'Athalie.

En ce qui concerne les rois d'Israël, il résulte du synchronisme, qui se rapporte au roi Joachaz, qu'il ne règna *seul* que depuis la *vingt-troisième* année du roi Joas de Juda, savoir depuis 862, date de la mort de son père Jéhu. Déjà trois ans avant cette date, depuis 865, Joachaz était associé au trône ; de là les *dix-sept* ans de règne, qui lui sont attribués et dont le terme final est l'an 848, ainsi qu'il résulte du synchronisme qui concerne son successeur.

Jéhu continua à régner de concert avec son fils jusqu'en 864 et à vivre encore trois ans au delà de cette date. A Joachaz est donc comptée comme *première* de ses 17 ans de règne l'année 865. Cette année est, par conséquent, à défalquer du total de 260 ans des années de règne des rois d'Israël, qui se trouve ainsi ramené à 259 ans.

Quant à la *période d'anarchie* de 24 ans, que nous plaçons entre la fin du règne de Jéroboam II et l'avènement de son fils Zacharie, elle résulte manifestement du synchronisme, qui fixe l'avènement de ce dernier à la date de la 38me année de règne du roi Ozias de Juda, savoir à l'an 766, par conséquent 24 ans après la mort en 790 de son père Jéroboam II, dont il fut le premier successeur.

Le règne de Zacharie ne dura que *six* mois, après lesquels une révolution lui enleva le trône et la vie. Au moment de la mort de Jéroboam II, Zacharie était sans doute encore un tout jeune enfant, probablement le plus jeune des fils de ce monarque. Après la mort de ce dernier éclata une révolution, dans laquelle auront péri les frères plus âgés de Zacharie, tandis que celui-ci, tout jeune encore, aura pu être mis en lieu sûr.

La fin si prompte et si tragique de ce monarque, celle toute semblable de son meurtrier et successeur *Sellum*, ainsi que l'appel adressé par son second successeur *Menahem* au roi d'Assyrie pour être consolidé par lui sur le trône, indiquent clairement que le royaume d'Israël était depuis longtemps en proie à l'anarchie.

Toute dissonance entre la chronologie assyrienne et la chronologie biblique disparait et il y a accord parfait entre les deux chronologies, sans qu'on ait besoin de recourir à une interruption des éponymies, du moment qu'on substitue à l'éclipse solaire de l'an 809 celle de l'an 763. Seulement, il faut se garder de considérer les inscriptions des monarques assyriens comme des textes *infaillibles*, et ne pas nier par conséquent, *à priori* qu'il ait pu se glisser des erreurs voire même que de véritables fraudes historiques aient pu avoir été commises dans ces textes, aussi bien que dans ceux de l'ancienne

Egypte, soit par le fait des scribes, soit par le fait de quelque monarque assez peu scrupuleux pour oser s'approprier, au moyen d'un faux historique, les hauts faits de ses devanciers.

Certes, nous sommes les premiers à revendiquer pour les inscriptions monumentales et autres textes de l'Assyrie et de la Babylonie le caractère de véracité, aussi longtemps bien entendu que des données historiques ou chronologiques, dûment établies, venant d'ailleurs, ne contredisent pas leur contenu. Quand il s'agit d'histoire, les documents cunéiformes ne sont pas, en effet, les seuls à prendre en considération. D'autres peuples, en dehors du peuple assyrien, et notamment le peuple hébreu, ont eu leurs annales historiques, dont il importe de tenir également compte. Malgré les efforts faits par l'école hypercritique moderne pour jeter le discrédit sur les livres historiques des Hébreux, nous restons néanmoins convaincus pour notre part, que ce sont encore toujours là les sources les plus pures, où l'on puisse aller puiser l'histoire réelle et la vraie chronologie. Maintes fois déjà l'expérience a démontré le bien-fondé de notre assertion. Non, ni les récits bibliques, ni la vraie chronologie biblique n'ont rien à redouter d'une confrontation avec les documents d'autres peuples, pourvu que ces derniers soient réellement l'expression de la vérité historique. A notre avis, pour faire œuvre de saine critique il faudrait prendre pour pierre de touche des documents historiques des autres peuples, avec lesquels fut en contact le peuple hébreu, les récits et la chronologie de la Bible. En agissant de la sorte on éviterait mainte erreur, suite inévitable d'une confiance aveugle dans l'infaillibilité des documents de certains autres peuples.

Aussi se rencontre-t-il de nos jours même de savants historiens, qui sont loin de reconnaître aux documents assyriens l'infaillibilité que beaucoup revendiquent pour eux. Voici comment M. Wiedemann (1) s'exprime à leur sujet : (Les documents du règne de Sennachérib et d'Assurbanipal) sont de

(1) *Aegyptische Geschichte*, pp. 99-100.

grande valeur en ce qui concerne cette période pour laquelle on ne possède que relativement peu de documents égyptiens. Mais il est nécessaire d'exercer une critique rigoureuse dans l'emploi qu'on en fait.

D'une part, ils sont composés en forme de *Bulletins* et pour la glorification des rois particuliers dans les palais desquels ils sont gravés ou dans les bibliothèques desquels ils devaient être conservés, de sorte qu'on peut s'attendre *à priori* à une coloration purement assyrienne des récits. Ajoutez à cela que, sous d'autres rapports encore, leur contenu n'est pas, au point de vue historique, *absolument fidèle* et que, en certains endroits, il renferme des enjolivements très fantastiques. »

Nous verrons plus loin dans le cours de ce mémoire que, M. Kittel à son tour, se montre hésitant en ce qui concerne l'exactitude historique de l'inscription de Salmanassar II, de laquelle on déduit la contemporanéité de ce monarque avec le roi Achab d'Israël (1).

Fermons cette parenthèse pour revenir à notre point de départ.

Nous avons dit là ce qui s'oppose à ce qu'on prenne pour point de repère l'éclipse solaire de l'an 809. Si à cette éclipse nous substituons celle de l'an 763, à quel résultat cette substitution nous conduit-elle ? L'éclipse du 15 Juin 763 coïncide avec l'année de l'éponymie de *Pur-el-Salhe* (2). En remontant 91 ans au delà de cette année jusqu'à celle de l'éponymie de Dayan-Assur, de laquelle est datée la *bataille de Karkar*, nous arrivons, d'après les listes des éponymies supposées *ininterrompues*, à l'an 854 comme date de cette bataille.

Du moment qu'on se rallie à ce résultat, on doit considérer comme certainement fautifs les textes assyriens, qui nous offrent les synchronismes suivants :

A. Salmanassar II d'Assyrie et Achab d'Israël,

B. Salmanassar II d'Assyrie et Jéhu d'Israël,

(1) *Geschichte der Hebräer*, II, p. 233 (1892).

(2) Ce nom est écrit *Pur* [*il- ?-Sagali*] sur les listes des éponymes, Appendice V du t. IV de l'*histoire ancienne de l'Orient* de Le Normant-Babelon.

C. Tiglath palassar III d'Assyrie et Menahem d'Israël, et

D. considérer en outre comme erronée l'identification de Tiglath palassar III avec le roi d'Assyrie, désigné par la Bible sous le nom de PHUL et comme contemporain du roi Menahem d'Israël.

A ces synchronismes, considérés par nous comme erronés pour les motifs que nous allons exposer, il faut, à notre avis, substituer les suivants :

A. Salmanassar II contemporain de Joachaz d'Israël et de Benhadad III de Syrie,

B. Salmanassar II contemporain de Joas d'Israël et de Hazaël II de Syrie.

C. Assurdan III d'Assyrie et Menahem d'Israël, et

D. voir dans Assurdan III, un des prédécesseurs de Tiglath palassar III, le roi d'Assyrie désigné par la Bible sous le nom de PHUL.

Nous n'ignorons pas que les synchronismes, rejetés par nous, ont pour patrons des célébrités scientifiques. Certes, il n'est guère agréable de se trouver ainsi en désaccord avec les maîtres. Mais les droits de la vérité sont imprescriptibles et il serait aussi peu digne que peu courageux de ne pas les défendre et de ne pas les faire valoir.

Passons maintenant à l'examen du premier synchronisme que nous répudions et auquel, à notre avis, il faut substituer le synchronisme énoncé dans l'intitulé du paragraphe suivant.

II.

Salmanassar II, roi d'Assyrie vainqueur de Joachaz d'Israël et de Ben Hadad III de Syrie a la bataille de Karkar.

Une grande inscription, découverte par M. Jones Taylor sur une stèle dressée sur les bords du Tigre, donne le récit de la bataille de *Karkar*, livrée par le monarque assyrien Salma-

nassar II (860-824) à plusieurs rois occidentaux ligués contre l'empire d'Assyrie (1).

Cette bataille précéda de 91 ans l'année de l'éclipse solaire du 15 juin 763, qui eut lieu sous l'éponymie de Pur-el-Salhe. Pour avoir la date de la bataille de Karkar, nous n'avons qu'à monter de 91 ans dans la série des éponymies. Nous arrivons ainsi à l'année de l'éponymie de *Dayan-Assur*, laquelle correspond à l'an 854, la *sixième* année du règne de Salmanassar II. C'est donc en 854 qu'eut lieu cette bataille.

Parmi les rois vaincus l'inscription mentionne entre autres nominativement AKHABU, *roi de Sirlaai* et [Ha]DADIDRI, *roi de Damas*.

La plupart des savants, sinon tous, qui s'occupent de cette lutte, que la Bible ne mentionne pas, voient dans le roi *Akhabu* de l'inscription le roi *Achab* d'Israël (2). Il est hors de conteste que c'est là la vraie forme assyrienne du nom de ce roi. Mais à cette identification s'oppose absolument la chronologie des règnes des rois de Juda et d'Israël. En effet, selon les vraies données de cette chronologie le roi Achab régna de 928-906, par conséquent, il ne saurait pas avoir été contemporain de Salmanassar II, qui régna de 860-824.

Il ne saurait pas l'avoir été non plus, — supposé l'intégrité de la liste des éponymies, qui semble être inattaquable — quand même on monte 91 ans au delà de l'année de l'éclipse solaire du 13 juin 809. En effet, nous sommes ainsi conduits à l'an 900 comme date de la *bataille de Karkar*. Or en l'an 900 Achab était mort déjà depuis environ *six* ans, tandis que Salmanassar II ne monta sur le trône d'Assyrie que *quarante* ans plus tard.

L'an 854, vraie date de la bataille de Karkar, nous transporte au règne du roi *Joachaz* d'Israël, qui régna *dix-sept* ans, de

(1) Vigouroux, *la Bible et les découvertes modernes*, t. IV, page 46 et suivantes.

(2) Entre autres Vigouroux, *ouv. cité*, page 48, Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, pp. 375-376 (4me éd.), Le Normant-Babelon, *ouv. cité*, t. IV, p. 196 et t. VI, p. 278, Sayce, *Lumière nouvelle* (trad. par Trochon), pp. 137-138, Stade, *Geschichte des Volkes Israël*, I, p. 528, Tiele, *ouv. cité*, p. 200, Hommel, *ouv. cité*, p. 609, Mürdter-Delitzsch, p. 168.

865-848. Joachaz doit donc avoir été le roi d'Israël ligué contre l'Assyrie avec plusieurs autres rois occidentaux, qui furent vaincus par Salmanassar II à la bataille de Karkar.

Mais comment expliquer alors que le nom d'Achab figure dans l'inscription en lieu et place de celui de Joachaz? Nous croyons pouvoir expliquer cette permutation de noms de la manière suivante. Remarquons d'abord la double mutilation qu'a subie le nom *Israël* sous le stylet du scribe assyrien, savoir une dans sa partie initiale et une autre dans sa terminaison.

En effet, le scribe a transformé ISRAEL en SIRLAAI.

Pareillement, le nom du roi de Damas a subi une double altération analogue. Il figure dans l'inscription sous la forme DADIRI au lieu de BENHADAD-EZER (III), qui est le vrai nom du roi Syrien, dont le règne (857-844) fut contemporain de celui de Salmanassar II et de la bataille de Karkar.

Les altérations commises par le scribe assyrien sur ces deux noms propres étrangers révèlent clairement qu'il procédait en cette matière avec un sans-gêne extrême. Aussi, nous croyons-nous autorisé à admettre ou bien qu'il a substitué simplement au nom du roi Joachaz, ignoré de lui, celui du roi Achab, que les inscriptions d'un des prédécesseurs de Salmanassar II lui avaient appris à connaître, ou bien qu'il a fait subir au nom de Joachaz les mêmes altérations qu'aux deux noms précédents Ben-Hadad-ezer et Israël.

D'après cette seconde supposition, il aurait amputé la partie initiale JO du nom du roi Joachaz et il n'en aurait conservé que la seconde partie, savoir ACHAZ, dont il aurait transformé ultérieurement la terminaison Z en B [u]. De là « AKHAB[u] pour JOACHAZ.

« Il existe encore, dit M. Vigoureux, deux autres récits plus abrégés de cette même campagne, dans lesquels Achab, non plus que les autres rois, ne sont nommés par leurs noms. » C'est fort regrettable, car nous sommes ainsi privés du véritable moyen pour établir avec une entière certitude que le rédacteur de l'inscription-Taylor a substitué le nom du roi Achab à celui du roi Joachaz.

A l'appui de l'accusation formulée plus haut à charge du scribe, rédacteur de l'inscription, d'avoir procédé avec un sans-gêne extrême, nous pouvons alléguer encore la substitution du nom de l'éponyme *Dajanašur* à celui de l'éponyme *Ašurbanajuṣur* (1).

Cette substitution est d'autant moins explicable que, dans le cas, il s'agit, non pas de personnages étrangers, mais de personnages assyriens.

M. Sayce signale une autre inexactitude assez grossière en ces termes : (2) « On peut encore se demander comment le roi assyrien peut dire que *douze* princes étaient rangés en bataille contre lui, quand, d'après sa propre énumération, les forces de *onze* nations seulement étaient présentes. »

Voici en quels termes s'exprime M. Kittel (3) au sujet du problème qui nous occupe : « On comprend, dit-il, que Salmanassar, ou tout au moins son scribe, n'était pas mieux renseigné au sujet du roi d'Israël qu'il avait devant lui à la bataille de Karkar qu'au sujet du rapport existant entre Jehu et d'autres rois d'Israël, d'une part, et Omri, de l'autre.

Dans le présent cas, l'action commune d'Israël avec Damas pourrait bien n'avoir été que la conséquence de la malheureuse issue (pour Israël) de la bataille de Rama, et alors le roi vaincu par Salmanassar serait, non pas Achab, mais Joram. » C'est là, déclare M. Kittel, le sentiment auquel il donne la préférence, sans vouloir toutefois l'imposer comme la solution définitive du problème.

Ce ne saurait pas être là la vraie solution du problème pour le motif que le roi Joram (904-892) n'était déjà plus de ce monde *trente huit* ans avant la bataille de Karkar.

La seule objection d'apparence plausible qu'on pourrait faire contre le synchronisme *Salmanassar* II et *Joachaz*, consiste dans l'absence, au récit biblique concernant le règne du roi Joachaz, d'une mention expresse de la participation de ce roi à la lutte des rois ocidentaux contre Salmanassar II. Le

(1) Voir Tiele, *ouv. cité*, page 199.
(2) *Ouv. cité*, page 139.
(3) *Ouv. cité*, II, p. 233.

fait est exact, mais il en est de même pour le roi Achab, par conséquent, l'objection ne porte pas coup.

D'ailleurs, on ne saurait rien conclure légitimement de pareille omission dans un récit, dont l'auteur donne clairement à entendre qu'il se borne à relater seulement quelques évènements du règne qui l'occupe. Or, tel est le cas ici, ainsi que l'hagiographe le déclare lui-même II (IV) Rois XIII, 8.

Cependant, il est digne de remarque que, recensant les troupes restées à Joachaz après les désastres que lui infligea le roi de Syrie antérieurement, selon toute probabilité, à la bataille de Karkar, l'hagiographe mentionne II (IV) Rois XIII, 7 dix mille fantassins, soit exactement le nombre d'hommes allégué par l'inscription de la Stèle-Taylor comme représentant le contingent fourni à la coalition par le roi d'Israël (1). Mais il est vrai, d'autre part, que, tandis que l'hagiographe nous montre dans ce même passage la cavalerie et les chars de guerre de Joachaz presque complètement anéantis dans sa lutte contre le roi de Syrie, l'inscription-Taylor laisse mettre en ligne par le roi d'Israël 2000 chars de guerre à la bataille de Karkar.

Quand on rapproche les deux récits et qu'on considère que, Ben Hadad III de Damas n'étant monté sur le trône qu'en 557, la lutte entre ce roi et celui d'Israël ne saurait avoir précédé tout au plus que de *trois* ans la bataille de Karkar, on est amené forcément à voir dans le chiffre de chars de guerre mentionné dans l'inscription une grosse exagération à mettre au compte du sans-gêne déjà constaté, avec lequel le scribe assyrien a rédigé ce bulletin de victoire de Salmanassar II.

De tout ce qui précède nous nous croyons autorisé à conclure que le nom du roi Achab y a été faussement substitué à celui du roi Joachaz.

Examinons maintenant un autre synchronisme figurant dans ce même bulletin de victoire, auquel nous pensons devoir substituer le synchronisme énoncé dans l'intitulé du paragraphe suivant.

(A continuer.) FL. DE MOOR.

(1) Voir Mürdter-Delitzsch, *ouv. cité*, p. 169.

MISCELLANÉES CHINOIS.

I. — Le Rêve dans les croyances chinoises.

Les rêves ont toujours été considérés en Chine comme l'œuvre d'une puissance surhumaine et l'on y a toujours vu, en ces apparitions, en ces vues nocturnes, un pronostic d'événements d'une certaine importance. Cela ne doit point nous étonner ; cette conclusion, toute fausse qu'elle est, fut le résultat d'un raisonnement qui ne manquait de logique que dans sa majeure. Les anciens ne pouvaient soupçonner les opérations du cerveau, ni croire à la production spontanée d'images dans le système cérébrosychique de l'homme. D'autre part ils voyaient que pendant le sommeil, toutes les portes des sens étaient fermées aux objets du dehors, il ne leur restait donc, pour expliquer les rêves, que de supposer l'action d'une puissance extérieure à l'homme, des esprits et du Créateur même. Certaines relations qu'ils avaient pu remarquer entre les songes et des faits dûment constatés avaient rendu probablement cette conviction invincible.

Mais une fois que les rêves provenaient des Esprits supérieurs il ne pouvait plus être question de les traiter comme des œuvres du caprice ou de la fortuité. On ne pouvait plus les considérer que comme des avertissements d'êtres surhumains parfaitement intelligents et bienveillants pour l'homme.

Ils devaient donc tous avoir une signification ; cette signification devait être cherchée si l'on voulait profiter des avertis sements célestes. Mais comme ils étaient généralement pleins de mystère, leur explication n'était pas le fait du premier venu ; il devait donc se former une classe d'hommes qui s'appliquaient

à l'étudier et à constituer des principes d'interprétation qui permissent de résoudre la plupart des cas. Ainsi s'éleva la caste des devins, interprètes des songes, que nous voyons fortement constituée dans le Tcheou-li. Cette organisation ne fut cependant qu'assez tardive, nous ne la trouvons pas encore aux deux grands Kings, bien que la signification des rêves y ait déjà certaines règles reconnues des classes lettrées.

A cette époque lointaine, on ne se préoccupait point encore de la nature intrinsèque du rêve, on le prenait comme un fait dont on cherchait à reconnaître la valeur en tant que présage ; c'était tout. Plus tard, lorsque le vieux maître de Tchou eut dôté la Chine de principes philosophiques et de recherches métaphysiques ; lorsque surtout, on eut pris, comme base de l'ontologie, la notion des deux principes, du Yin et du Yang qui donnent à tous les êtres leur matière et leur forme, on commença à se demander ce que pouvait être ce phénomène étrange, quelle en était la cause productive. Ce furent surtout les Tao-she qui visèrent à résoudre le problème et commencèrent vers le Ve ou IVe siècle avant notre ère.

Nous ne trouvons d'abord chez eux que des phrases incidentes ; telle que celle-ci de Tchuang-Tze : « Le rêve est le produit de l'action réflexe (1) du principe animal Yun. L'éveil est l'acte du corps s'ouvrant aux influences extérieures. »

Ceci ne manque point d'une certaine profondeur.

Toutefois la croyance au côté surnaturel du rêve resta prévalente et de même que Wen-Wang pensait avoir reçu de Dieu les neufs *lings* (2) (Voir le Li-ki, VI, 1 3), ainsi l'empereur Wei, seize siècles après, croyait que son rève était dû à une action interne des esprits qui avaient provoqué en lui ces représentations comme celles du chien de paille, du grand feu et autres qui avaient troublé l'esprit de Siuen des Tcheou (Voir le Wei-tchi). Cela ne doit pas nous étonner. Les spéculations métaphysiques n'ont guère exercé d'influence sur la conduite

(1) C'est-à-dire opérant sur soi-même.

(2) Mot de sens incertain. Peut-être : dixaine d'années.

des Chinois en général. Ceux-ci, gens pratiques avant tout, ne se préoccupaient que des maximes morales, laissant les philosophes disserter et disputer à leur aise, mais veillant à ce que leurs élucubrations n'aient point d'influence notable sur la vie de la nation. Aussi allons-nous voir les chercheurs continuer les investigations scientifiques à leur manière, tandis que le grand public persévérait dans ses appels à la science divinatoire. Nous ne reproduirons ici, du reste, que quelques faits, les plus significatifs.

D'après Lie-tze la nature des rêves dépend de la prépondérance chez l'homme, du principe actif, spontané, ou du principe passif, réactif, du Yang ou du Yin. La plénitude ou le vide du corps, dit-il, son développement ou sa diminution, son extinction, ont pour cause unique la manière dont le ciel et la terre agissent sur les êtres et répondent à leurs besoins. Quand le principe du Yin prédomine alors dans les rêves on traverse de grandes eaux et l'on est saisi de crainte. Si c'est le principe du Yang, au contraire, on rêve que l'on traverse un grand feu et l'on est brûlé. Quand les deux principes ont une force égale, on rêve de vie ou de mort.

Est-on rassasié on rêve de dons généreux ; a-t-on faim, on prend dans le vide et le flottant. Si l'on est malade légèrement, on se voit flottant à la surface. Si la maladie est grave, on s'enfonce dans les flots. Si l'on se couche sur sa ceinture, on voit des serpents, des oiseaux volants. Si l'on a eu une plume en bouche, on rêve que l'on vole.

Quand on se dispose à se retirer dans la condition privée, on rêve de feu. Si l'on est menacé d'une maladie, on rêve de manger. Les gens qui boivent de la liqueur aiment à chanter, dans leurs songes ils se lamentent.

Si l'on a médité le matin, la nuit on rencontre des formes d'esprit. D'après Tchuang-tze l'homme sage, s'il ne dort pas, ne rêve pas et son réveil est sans aucun souci. Le rêve est l'œuvre de la substance du Yang. En tout ce que le cœur aime ou craint l'essence actif le suit.

Le rêve est comme un oiseau volant dans le ciel, dit Hoei-

nân-tze ou comme un oiseau qui se plonge dans l'abîme des eaux.

Pendant le rêve on ne sait point qu'on rêve, on ne le connaît qu'éveillé.

Le rêve est une image, c'est la substance atomique et pure qui s'agite ; c'est que le *Huan* et le *Pe* (1) quittent le corps et que l'âme va et vient. Le Yin et le Yang mis en mouvement font constater le bonheur et le malheur, le bien et le mal.

Les songes font connaître, à l'avance, les événements, le sage en comprend les leçons et en profite pour sa conduite qu'il change ainsi à propos.

Le rêve fait connaître ce qu'il annonce ; il montre des formes sans que l'œil voie, que l'oreille entende, que le nez sente, ou que la bouche profère une parole.

Le *huan* sort et se promène, le corps reste seul, le cœur en ses pensées l'oublie complètement. L'âme instruite par le ciel avertit l'homme des volontés divines. L'homme reçoit ses avertissements et n'oublie pas les leçons de l'esprit.

Jadis il y avait des magistrats interprètes des songes ; les générations successives se sont transmis leurs enseignements.

Ainsi parle le *Mong-shu*, où « Livre des Songes ».

Tu-mu dans ses Rêves d'automne (*Tsiu-mong*) attribue également les songes au *huan*, ou esprit animal détaché du corps pendant le sommeil. Je rêvai, dit-il, et mon esprit animal se détacha : *Mong huan t'ün*, et de la même manière Hiang-mu disait : Hier soir, mon huan a rêvé des immortels. (V. le Mong-shen-shi).

Tu-Tchen des Tangs donna à notre phénomène une explication un peu différente. Dans une ode relative à ce sujet, nous trouvons la phrase suivante : « L'esprit est la substance la plus pure du ciel et de la terre, le rêve est la complétion, la perfection de l'essence intelligente ».

Voilà les quatre genres d'explications que les Chinois ont risquées du phénomène nocturne : action directe des esprits,

(1) L'âme et l'esprit vital.

influence du Yang et du Yin, opération du huan, illumination de la substance intellectuelle. Mais même dans ces trois dernières, l'intervention des esprits n'est pas mise à l'écart, ce sont eux qui mettent en mouvement ces divers principes et leur font produire leur effet. Il en est ainsi du moins dans les rêves significatifs, mais plus on approche des temps modernes, plus les rêves perdent de leur caractère surnaturel dans l'esprit des Chinois.

Nous disions en commençant que ce caractère surnaturel attribué aux rêves se constate déjà dans les plus anciens livres de la Chine antique. Nous le trouvons, en effet, bien défini dans le Shu et le Shi-King.

Dans le Livre des Annales nous voyons le roi Shang, Wu-ting (1324-1365), au milieu de ses conseillers et gardant le silence jusqu'à ce qu'un rêve envoyé par Shang-ti lui montre l'image du ministre destiné par le ciel à soutenir son trône. Ce ministre il le cherche partout et le reconnaît comme l'objet de son rêve dans la personne de Yue. (VI-8, p. 1-4). Puis c'est Wu-Wang qui annonce à ses généraux que ses rêves coïncident avec les horoscopes, qu'il triomphera de Sheou. (V. 1, p. 2-5.)

Au Livre des vers il est surtout question des présages à tirer des songes ; au L. II-4, ode 5, § 6-3, il est dit que l'apparition d'ours dans un rêve annonce la naissance d'un fils, que celle des serpents indique la naissance d'une fille. L'ode 6, § 4 du même livre nous apprend que la vue d'une multitude de gens se transformant en poissons est un signe d'années d'abondance et que celle de bannières à faucons succédant à des tortues promet l'augmentation de la population du pays. Par contre l'ode VIII nous apprend que la science des devins a des bornes et ne peut pénétrer les mystères de la nature.

Les quatre livres confucéens ne mentionnent qu'un seul cas de rêve, c'est au Lun-Yu VII, § 5, où Kong-tze se lamente de l'insuccès que lui annonce ce fait que depuis quelque temps il n'a plus rêvé Tcheou-Kong. Ces paroles semblent indiquer que le Sage lui-même croyait à l'origine céleste des songes.

Si de là nous passons au rituel qui porte le nom de la dynastie

tcheou, au Tcheou-li, nous allons nous trouver dans un nouvel ordre d'idées que l'on ne rencontre nulle part ailleurs. Nous y verrons, en effet, tout un corps de devins et un système pour l'explication des visions nocturnes.

Ce corps était composé d'un *Tchen-mong* ou devin des songes, de deux assistants *Tchong-shi*, ou lettrés de grade moyen, de deux secrétaires annalistes rédigeant les procès-verbaux des consultations et de quatre *tous* ou servants. (Voir Tcheou-li, XVII, § 48.)

La fonction du *Tchen-mong* et de ses assistants était double. Ils avaient à étudier les principes de l'interprétation des songes et à rendre réponse aux consultants. A ce dernier point de vue ils avaient une mission privée ordinaire et une autre publique en vertu de laquelle ils devaient à la fin de l'hiver se rendre auprès de l'empereur pour s'informer des songes que Sa Majesté aurait pu avoir pendant l'année. Puis les ayant étudiés ils revenaient expliquer au Souverain le présage heureux. L'empereur devait les recevoir en s'inclinant profondément, témoignant ainsi de son respect pour les bienveillants avertissements du ciel.

Les principes de la distinction des songes nous sont donnés par le Tcheou-li. C'étaient le temps de l'année, la position de la terre par rapport au soleil, à la lune et aux autres astres, les relations des principes du Yin et du Yang, qui se fortifient ou s'affaiblissent selon que l'on approche de l'été ou de l'hiver. La position et la marche des astres déterminent le présage heureux ou malheureux. D'après ces mêmes principes, le Tcheou-li distingue six espèces de songes qui tous, selon les circonstances, peuvent faire présager le bonheur ou le malheur. Ce sont : 1° les rêves réguliers, c'est-à-dire tranquilles, sans agitation aucune ; 2° les rêves effrayants ; 3° les rêves de souvenir quand on y voit ce à quoi on a pensé en état de veille ; 4° les rêves de veille où l'on pense à ce que l'on a fait éveillé ; 5° les rêves joyeux et 6° les rêves d'appréhension produits par les craintes qu'on a éprouvées pendant le jour (1).

(1) Ce ne sont point les rêves effrayants déjà mentionnés sous le n° 2, ni les rêves des personnes craintives qui peuvent en avoir aussi de joyeux.

Quant à la mission du *Tchen-mong* au palais le texte dit plutôt qu'il va annoncer à l'empereur les rêves heureux qu'ont eu les magistrats. Il porte en effet : « Il va à l'audience royale, il présente les songes heureux. »

Mais le Tchen-mong et son collègue n'étaient pas seuls à se préoccuper des songes, le Ta-pou, ou grand augure, d'après les écailles de tortue, avait aussi droit à leur interprétation. Il avait, pour cela, trois règles principales, selon que les songes avaient leur source dans les pensées du sujet, ou dans des événements extérieurs merveilleux ou dans les faits de la vie ordinaire.

Tels sont les principes énoncés dans le Tcheou-li, mais il ne semble pas qu'ils aient été jamais appliqués et que toutes ces distinctions et fonctions aient existé réellement. Du moins l'histoire n'en porte guère de traces. Les commentateurs renvoient même, en cet endroit, à un trait du Tso-tchuen qui nous montre un système de divination tout différent de celui que nous venons de voir, dans le Tcheou-li.

C'était en l'an 510, la 31e du prince Tchao de Lou. Le Souverain avait rêvé, la veille d'une éclipse de soleil, d'un jeune homme qui se présentait à lui sans vêtements et chantant mélodieusement.

Pour en comprendre le sens, Tchao s'adresse non à un Kou-mong mais au grand historiographe astrologue et celui-ci lui explique le présage sans se soucier le moins du monde des règles tracées par le Rituel des Tcheous. Il lui déclare que, dans six ans, à pareil mois, le prince de Wu l'attaquera sans réussir. Wu entrera à Ying, dit-il, le jour Keng-shin. Mais le jour de l'éclipse est Kang Wu qui représente le feu. Wu appartient au métal ; le feu l'emportera sur celui-ci.

Dans tous les autres faits que nous rapportent les historiens chinois, règne la même liberté d'allure chez les interprètes et la même ignorance ou le même dédain des principes du rituel prétendûment authentique, mais auquel, je l'avoue, je ne pourrais attribuer ce caractère.

Mais ceci est en dehors de notre sujet.

Les livres des moralistes et des annalistes chinois sont pleins de récits donnés comme authentiques, où les rêves jouent un rôle important. Les plus graves historiens ne dédaignent pas de les relater comme annonce d'événements prochains, ou révélations de faits inconnus. Nous n'allons point sans doute feuilleter tous les manuscrits de la littérature sérieuse des Chinois pour y recueillir tous les traits appartenant au sujet qui nous occupe.

Nous nous bornerons aux principaux que nous avons recueillis spécialement dans le Yuen-Kien lei-han et d'autres ouvrages. Les voici sans ordre ni liaison. Ils commencent naturellement par Hoang-ti, le père, le promoteur obligé de toute conception chinoise.

Hoang-ti était occupé à méditer avec douleur sur l'absence d'ordre qui régnait dans le gouvernement du monde. Il en était tout affligé et ses entrailles en étaient émues. Il se retira dans un appartement isolé de son jardin et pendant trois mois il réprima son cœur, se purifiant intérieurement, mortifiant son corps et ne s'occupant plus des affaires du gouvernement.

Un beau matin, épuisé de fatigue, il s'endormit et eut un songe. Il se promenait au royaume de Hua-su. Il s'éveilla tout réjoui et reprenant possession de lui-même, il dit : maintenant le Tao ne peut s'atteindre par les efforts de sa propre substance. Ayant ainsi compris les choses il tint le monde en ordre parfait pendant vingt-neuf ans et suivant le modèle de ce qu'il avait vu dans son rêve. Après quoi le sage empereur s'éleva dans les régions lointaines. V. Lie-tze II).

Un autre jour, dit le Shi-ki, le même souverain rêva qu'un grand vent soulevait la poussière et en débarrassait la terre complètement. Puis il vit un homme armé d'une arbalète d'un poids des plus lourds et conduisant d'innombrables troupeaux de moutons.

Réveillé, le docte empereur se mit à soupirer et à réfléchir sur la signification de ce songe. Argumentant des mots *fong*, vent et *heou* poussière, il se dit que cette vision lui indiquait un personnage qui pourrait lui servir de ministre. La poussière

balayée, la force et le poids de l'arc, annonçaient à ses yeux l'habileté gouvernementale de cet individu ; la conduite des troupeaux si nombreux renforçait cette idée. Mais ceci indiquait en outre les mots *li* (force) comme nom de famille et *mu* pasteur, comme prénom.

Il lui restait à découvrir les hommes de mérite qui portaient ces deux noms. Hoang-ti consulta un devin et le sort lui *désigna les endroits* où ces personnages se trouvaient. Ainsi guidé il découvrit Fong heou en un habitant des îles. Aussi fit-il de celui-ci son ministre assistant. Il trouva également un Li-mu près des grands lacs et en fit son général.

Tai-sze l'épouse vertueuse du grand Wen-Wang vit un jour en songe un datier poussant dans la cour du palais des Shangs. Le prince héritier survint alors, prit des euphorbia du jardin des Tcheous et les planta dans le parvis du palais. Ces arbres se transformèrent aussitôt et devinrent des sapins, des cèdres, des épines. Bientôt après elle se réveilla. Aussitôt elle alla en avertir Wen-Wang. Ce prince appela son fils et quand il fut venu il fit consulter le sort dans le Ming tang. Il en apprit que ce songe était heureux, qu'il recevrait le mandat céleste que Shang-ti du ciel brillant avait transféré des Shangs sur sa tête. Le roi et son fils se prosternèrent pour vénérer le décret du ciel (Voir le Tcheou-Shu).

Un jour Confucius se trouvait entre les pays de Tchen et de Tsai dépourvu de toutes provisions de bouche. Pendant sept jours il ne goûta pas même un légume. Un matin à son réveil Hoei, son disciple chéri s'étant procuré du riz et l'ayant fait cuire, vint pour le lui présenter Kong-tze voyant Hoei en prendre dans la marmite pour le goûter se leva et lui dit : J'ai rêvé aujourd'hui que je voyais nos anciens princes manger du riz pur ; je voudrais en avoir. Son disciple lui répondit que ce n'était plus que de la poussière et de la cendre dont on ne pouvait manger ; que ce qui tombait des plats était un manger de mauvais augure. Alors Kong-tze se résigna et prit de ce que lui offrait Hoei.

Tcheng-Yuen, dit le Han-Shu, rêva que Kong-tze s'approchait de lui et lui disait : « Lève-toi, lève-toi, l'année présente est en *Tchen.* L'an prochain sera en Sze (1). » Tchen gréveillé combina ces paroles prophétiques et comprit que sa destinée y était indiquée. En effet il tomba malade, se mit au lit et mourut peu après.

Huen-ti (2) aimait beaucoup le livre de Lao-tze. Une nuit il le vit en songe. Aussi dès son réveil il appela un de ses ministres et lui ordonna d'élever un temple au Sage.

Les exemples d'ordres semblables, donnés pendant des rèves sont très nombreux ; on en trouvera un grand nombre dans notre mythologie chinoise.

(*A suivre*). C. DE HARLEZ.

---

(1) Ce mot, avec un autre caractère figuratif, signifie « mourir ».
(2) Règna de 147-168.

GRANDE INSCRIPTION

DE NABUCHODONOSOR.

Col. IV

1. Elippu ma-aš-da-ḫa zak-mu-ku
Thronum adorationis deae Melyttae,
2. i-si-in-num Su-an-na-ki
decus Babylonis,
3. iz-ka-ri-e-su
construxi.
4. za-ra-ti ki-ir-bi-su
sanctuaria (quae) sunt in medio ejus,
5. u-sa-al-bi-su
cooperui
6. ti-i-ri sa-as-si u abni
laminis marmoris, et lapidis pretiosi.
7. bit nikḳi a-ki-ti śi-ir-ṭi
templum victimarum pretiosarum, eximiarum,
8. sa bel ilani Marduk
domino deorum Marduk (sacrum),
9. si-duk ḫi-da-a-ti u ri-ša-a-ti
sedem gaudii, et laetitiae,
10. sa i-ga-ga u ili a-nun-na-ki
sedem heroum, et principum sublimium,
11. i-na ḳa-ma-ti Babilu
in locis excelsis Babylonis
12. i-na ku-up-ri u a-gu-ur-ri
bitumine, et lateribus

13. sa-da-ni-is e-ir-te
sicut mons aedificavi.
14. E'-kal bit Belit ḫar-sak-illa
palatium, templum Dominae collis excelsi,
15. lib-ba Babilu
(quod est) in medio Babylonis,
16. A-na belit rabiti um-mu ba-na-ti-ya
in honorem dominae magnae, matris genetricis meae,
17. i-na Babilu e-pu-us.
in urbe Babylon construxi.
18. A-na Nabium sakkalli śi-i-ri
In honorem Nabu principis excelsi,
19. sá i-din-nan ḫaṭṭu i-sar-ti
qui confert sceptrum justitiae.
20. a-na pa-ga-dam ka-al da-ad-mi
ad regendas omnes regiones ;
21. bit ḫaṭṭu mati nadin bit-su
templum collatoris sceptri regionum, templum ejus,
22. i-na Babilu
Babylonis
23. i-na ku-up-ri u a-gur-ri
bitumine, et lateribus,
24. e-ip-ti-ik pi-ti-ik-su
construxi constructiones ejus.
25. A-na Sin mu-da-im-mi-ik
In honorem Sin, qui elevat
26. i-da-ti-ya
constructiones meas,
27. bit nuru rabu bit-su
templum lucis magnae, templum ejus,
28. i-na Ba-bi-ilu e-pu-us
Babylonis construxi.
29. A-na Samas da-ai-num ṣi-i-ri
In honorem Samas, judicis supremi
30. sa kiprat mala (sa)? i-na te-ir-ti-ya
regionum omnium (quae subsunt) imperio meo,

31. bit dayanu kalama bit-su
templum judicis regionum, templum ejus,
32. i-na Babilu
in urbe Babylon,
33. i-na ku-up-ri u a-gur-ri
bitumine, et lateribus,
34. sa-ki-is e-pu-us
perbelle construxi.
35. A-na Rammanu mu-sa-as-ki-in ḫi-gal
In honorem Rimmon, qui producit abundantiam
36. i-na ma-da-ya bit sim-ḫi bit-su
in regione mea, templum abundantiae, templum ejus,
37. i-na Babilu ab-num
in urbe Babylon aedificavi.
38. A-na Gu-la e-ṭi-ra-at
In honorem Gula quae salvat,
39. ga-mi-la-at na-bi-is-ti-ya
quae protegit animam meam,
40. Bit sa-mit bit ḫar-sak-illa
templum excelsum, templum culminis excelsi,
41. bitati sa i-na Babilu
templa ejus in urbe Babylon,
42. i-na ku-up-ri u a-gur-ri
bitumine, et lateribus,
43. aś-mi-is ab-num
splendide construxi,
44. A-na belit bit anna
In honorem dominae templi coeli,
45. be-il-ti ra'im-ti-ya
dominae, quae tenerrimo amore me complectitur,
46. bit subat elliti paraṣ sa ili bit-sa
templum, aedificium magnificum, sanctuarium Deorum, [templum ejus,
47. i-na tu-ub-ga dur Babilu
in regione arcis Babylonis,
48. sa-ki-is e-bu-us
eleganter aedificavi.

49. A-na A-dar Samdam mu-sab bi-ir
In honorem Adar-Samdam, qui confringit
50. ka-ak-ku na-ki-ri-ya
arma inimicorum meorum,
51. bit-su in Bar-zi-pa e-pu-us
templum ejus, in urbe Barzipa feci.
52. A-na Gu-la be-il-ti
In honorem Gulae, dominae,
53. mu-ṭiba-at si-ri-ya
quae floridam facit carnem meam,
54. bit Gu-la bit ti-la bit zi-ba ti-la
templum Gula, templum vitae, templum florentis vitae,
55. III e-is-ri-e-ti-sa
tria templa,
56. i-na Bar-zi-pa e-pu-us
in urbe Barzipa feci.
57. A-na Rammanu mu-sa-aṣ-ni-in
In honorem Rimmon, qui descendere facit
58. zu-un-num nu-uḫ-su i-na mati-ya
pluviam abundantem in regione mea,
59. bit su i-na Bar-zi-pa
templum ejus, in urbe Barzipa,
60. aš-mi-is ab-num
splendide aedificavi.
61. A-na Sin na-as za-ad-du
In honorem Sin, qui elevat constructiones
62. da-mi-ik-ti-ya
aedificiorum meorum,
63. bit-tim anna-bit-su
templum coeli, templum ejus,
64. i-na i-gar-li-mi-ti bit zi-da
in tumulo, qui circa templum Zida (est),
65. na-am-ri-is e-bu-us
splendide aedificavi.
66. Im-gur Bel
Imgur Bel,

67. u Ni-mi-it-ti Bel
et Nivitti Bel,
68. durani rabuti sa Babilu
arces magnas Babylonis,
69. sa Nabu-pat u-ṣu-ur
quas Nabupalasar
70. sar Babilu a-bi ba-nu-u-ya
rex Babylonis, pater genitor meus
71. i-pu-su va la u sa-ak-li-lu
construxit, sed non complevit
72. si-bi-ir-su-un
constructiones earum ;

Notes lexiographiques.

(C. 4. 1) *Elippu masdaḫa Zakmuku.* M. Rodwell rend « the tabernacle, the schrine lilmuku », M. Ball « the bark of the way of Zakmuku ». Il faut observer d'abord que la lecture « *lilmuku* » est fautive, qu'il faut lire « *Zakmuku* » car ce mot (1 R 67. 1, 34) a pour variante « *ṣammu* » et dans le cylindre Américain de Nabukodonosor (c. 2, 48) « *ṣammuḫu* ». Quant à *masdaḫa* que M. Rodwell rend « the schrine » et M. Ball « the way », il n'a aucune de ces interprétations. « *Masdaḫa* » c'est un dérivé de *sadu* primitif de *sadaḫu* que (1 R 52 N 4. 2, 7) est remplacé par « *massaḫa* » r. *saḫu*, verbes signifiant élever. Or ce genre de verbes forment des dérivés avec le sens de adoration, vénération etc. Aussi de bala-ḫu, ou pala-ḫu dérivent « *buluḫtu*, » ou « *palḫu* » de « tagalu, ou takalu » *tugulti*, ou *tukulti*. Les mots « *masdaḫa*, ou *massaḫa* » ont donc la même signification que l'hébreu שָׁחָה prosternere se, aliquem venerari, obseqium, aut honorem alicui præstare. Quant à *Zakmuku* synonyme de *ṣammu*, et *ṣammuḫu*. Voir la note c. 2, 56). *Elippu masdaḫa Zakmuku* c'est donc : « thronus adorationis Deae Melyttae », c.-à-d. « in quo adoratur Dea Melytta ».

(C. IV. 2) *Iśinnum* « festum. » M. Ball, et M. Rodwell traduisent « festival ». Voir (1 R 65. 3. 8-12). « *Iśinatisunu damgatim akisunu rabitim ina alapi ile pakluti alapi suli ṣuluṭe dammaktim immirmir gukkallam.* » Festa eorum magnifica, sacrificia eorum magna (mactatione) bobum crassorum, procerorum, bobum procerorum, laterum immanium, splendida, gloriosa reddidi Voir pareillement (Cylind. Amer. de Nabukodonosor. C. 1, 48) et (1 R 53-58. 7, 23). Dans le cas présent vu que « le *iśinnum Babilu* » de cette ligne, fait pendant à « *rukubu rubutisu* » de la ligne 71 de la colonne troisième, qui signifie « currus gloriae ejus » je serais d'avis de donner au mot *iśinnum* le sens de « decus, gloria, ornamentum », et de traduire « *iśinnum Babilu* » par « decus Babylonis ».

(C. IV. 3) *izkariesu.* M. Rodwell rend « his pageant », M. Ball pense que *iz* est le signe des instruments, et que *kariesu* est composé d'un substantif *karie* et d'un pronom *su*. Quant à *karie* il le dérive de l'hébreu קִיר murus, paries, et interprète « *izkariesu* » its sides. On pourrait se ranger à son avis, vu surtout

que nous trouvons (2 R 62, 2 Rev. gh. 75) le mot *karie*, comme un élément constitutif de *elippu*, mais en ce cas il faudrait considérer encore *zaratu* comme une partie de *elippu*, ce qui ne semble pas admissible. Cependant je pense que *izkariesu* est le verbe *zikaru* avec la particule paragogique *su*. (Voir 1 R 36, 85-86). Le sens de *zikaru* est « construxit, aedificavit elevavit » (1 R 53-58. 8, 62) et (5 R 65. 1. 7), et je traduis la phrase entière. « *Elippu Nabium rukubu rubutisu elippu masdaḥa Zakmuku iśinnum Babilu izkariesu* ». Thronum Nabu, currum gloriae ejus, thronum adorationis Deae Melyttae, decus Babylonis construxi.

(C. IV. 4) *Zaratu*, orthographié encore *zirtar*. Voir Gr. Insc. de Korsabad (l. 129-131). M. Rodwell rend « of dignity ». M. Ball « pavilion. » Le mot « *zaratu*, ou *zirtar* » est usité en deux différentes acceptions : 1° de tente, 2° de arx. Quant à la première acception, voir (1 R 7 J.) l'inscription placée au dessus de la tente de Sennacherib « *zaratu sa Sin-aḥi-iribba sar mat Assur.* » Voir en outre (Senn. ed. Sayce p. 45) et M. Delitzsch dans le syllabaire qu'il a joint à ses assyrische lesestücke, où il a reçu le mot « *zirtar* », variante de *zaratu* comme équivalent de *bit ṣiru*, maison du désert. Quant à la seconde acception je trouve (1 R 65. 1, 49) le mot *zaratu* faisant pendant à « *dur* » *zarati kibrisu dur dannum*. Personne ne pouvant admettre, dans le cas présent, pour *zaratu* le sens de tente, car on ne peut penser en aucun cas, que les tentes aient été revêtues de marbre, ou autre pierre précieuse, il faudrait adopter la seconde acception. Cependant le contexte nous découvre une troisième signification « *sanctuarium* », car les forteresses ne sont pas placées au beau milieu des temples « *kirbisu* » mais bien les sanctuaires. A mon avis ces *zarati* n'étaient pas autre chose que les divers sanctuaires érigés dans le bit Zida en honneur des Dieux.

(C. IV. 6) *tiri sassi u aban*. M. Rodwell pense que tiri sassi est un seul mot, l'hébreu תַּרְשִׁישׁ « beryils » (Exod. 28, 20). Selon M. Ball est l'hébreu תּוֹרִים ordines (Cant. I, 10) et traduit le mot « *tiri* » with rows, le mot « *sassi* » of white marble ? et « *aban* » and colored ? stones. Selon moi il faut faire dériver le mot *tiri* de la racine assyrochaldéenne *aru*, ou *eru* expandit, extendit, et lui donner le sens de lamina ductilis. C'est le même procédé que celui de l'hébreu מִרְקָע opus diductum in laminas de רָקַע expandit, extendit ; et de l'hébreu פַּח lamina de la racine pael syrienne *puaḥ* dilatavit. Un passage de l'inscription de Neriglissor confirme tout à fait notre interprétation (1 R 67, 1, 26-28) VIII « *ṣiri russi sezuzute sa limnu, u aibi iṣṣanu imat muti tiri kaspa ibbi usalbisu.* » Octo serpentes pergrandes, immanes, qui rebelles, et hostes repleant mortifero veneno, laminis purissimi argenti contexi. Quant à *sassi* le שֵׁשׁ des hébreux, le *scisco* des syriens « marmor candidum », sa racine est *sasu* elevavit. (Voir la note c. 1. 53). Or les verbes de ce sens forment des dérivés avec le sens de lapis, marmor. Ex. gr. de *maru, abu, ḥalu* viennent les dérivés « *esmaru, saḥalu, abanu* avec le sens de lapis, et par conséquent il faut donner à *sassi* la même signification. Un passage de l'inscription de Tuktatpalasar II confirme tout à fait notre interprétation. Cf (2 R 67, 83) « *ana subat sarrutiya adman sassi nisikti abni sipartam epuse* » in mansionem majestatis meae, palatium marmoris nobilis, lapidis pretiosi construxi. Or comme *nisikti* fait pendant à sipartam, *sassi* est parallèle de *abni*. Il faut donc traduire l'expression entière « *tiri sassi, u aban* » laminis marmoris, et lapidis pretiosi.

(C. IV. 7) *Bit nikki akiti ṣirti*. M. Rodwell rend « a temple of sacrifice the

lofty citadel ». M. Ball « the house of victimes, the exalted resting-place. » Ces interprétations ne sont pas exactes. J'observe d'abord qu'il parait que *nikki* sacrificium, victima est un dérivé de l'hébreu hiphil הִכָּה « feriit, percussit, occidit », de même que de l'hébreu זָבַח, le syriaque, arabe « *zabah* » mactavit, sont venus l'hébreu זֶבַח, le syrien « *zebho* » l'arabe « *zabhon* » victima, sacrificium. Cependant en trouvant dans les inscriptions le verbe *akki*, ou *akki* « obtulit, sacrificavit » remplacé (5 R 1-10. 10, 24) par *elu* (2 R 67, 12) par « *iramu* » (5 R 1-10. 10, 113) par « *kinu* » primitif de *sakanu* (5 R 52 1 obv. 45) par « *rasid* » verbes qui ont tous le sens d'élever, je suis arrivé à la conclusion que *akki*, ou *akki* de même que ses synonymes « *elu, iramu, kinu, rasid* » doit avoir le sens primitif d'élever, et que ces verbes comme leur synonyme *akki*, ou *akki* ont le sens dérivé et secondaire de « obtulit, sacrificavit, » par conséquent la racine de *nikki* n'est pas à chercher dans le verbe hébreu hiphil הִכָּה, mais bien dans l'assyrochaldéen *aku*, ou *âku*, ou *uku* elevavit. La même chose se voit chez les hébreux ainsi de נָשָׂא, רוּם, עָלָה elevavit, viennent les dérivés מַשְׂאֵת, תְּרוּמָה, עֹלָה oblatio, sacrificium, holocaustum. Quant au mot *akiti* j'observe d'abord que l'expression « *nikki akiti sirti* est synonyme de celles que nous trouvons dans l'inscription des pavés du roi Sargon 1. 59. « *Nikuti takkitti elluti* et (5 R 62 N 2. l. 39) « Bit nikki raba », et en conclus que comme « *nikuti* » est synonyme de *nikki*, et *elluti* de *sirti, takkitti* et *raba*, sont l'équivalent de *akiti*. Or *takkitti* (2 R 67, 12) est synonyme de *elluti* (v. *ullu*) (5 R 1-10, 10, 106) de *urrihti* v. *rahu* (Ibid. 10, 113) de *palkitti* v. *pala-ku* mots qui signifient nobilis, pretiosus eximius et le mot raba grandis, magnificus ; (Voir la note c. 1, 18) le même sens est donc à donner à *akiti*, et l'on doit en conclure, que *akiti* n'est pas un substantif, mais bien un adjectif, et ne signifie pas citadelle, ou resting-place comme ont prétendu M. Ball et Rodwell, mais nobilis, eximius, pretiosus magnificus, de même que ses synonymes « *elluti, palkitti, urrihti, takkitti, raba.* » Quant à la racine de akiti, ce n'est pas l'Etiopien « *hacja* » dont *hacat* cessation, ni l'arabe *hakaa* quievit, substitit, comme pense M. Ball; mais uniquement le verbe assyrochaldéen *uku, uku,* ou *aku* elevavit. Comme nous l'avons vu auparavant, ce genre de verbes forment des dérivés avec le sens de nobilis, pretiosus, eximius. Or dans le passage que nous avons sous la main, nous trouvons le mot *akiti* synonyme de *sirti*, qui a évidemment la même signification. Il faut donc traduire l'expression entière « *bit nikki, akiti sirti* » templum victimarum, pretiosarum, eximiarum.

(C. IV. 9) *situk hidaati, u risaati*. M. Rodwell rend « a treshhold of yoy, and supremacy, » M. Ball lit *si-lig*, et traduit *sagabarum, ebilum* et rend l'expression entière « the master of the revels, and reyoicings ». Ces interprétations sont à rejeter. J'observe d'abord que la lecture « *si-lig* » est fautive, car le second groupe des cunéiformes doit être lu indubitablement « *tuk* » et le mot entier « *situk* » doit être lu syllabiquement, non idéographiquement. Le mot *situk* dérive du verbe *sahaku*, ou *saku* elevavit, aedificavit, dont dérive « *situk* » domus, sedes, mansio. C'est pour cela que nous trouvons la phrase « *situk hidaati, u risaati,* » remplacée (1 R 65-3, 27-29) par « *subat hidati, u risati* », et (1 R 9-16, 7, 90-91) par « *subi hidatisunu.* » Je traduis l'expression entière « *situk hidaati, u risaati* » sedem gaudii, et laetitiae.

(C. IV. 10) « *sa i-ga-ga*, ou *ili an-nun-na-ki.* » Cette expression que M. Ball

ne traduit pas, et que M. Rodwell rend « among angels, and spirits, », je rends par « heroum, et geniorum protectorum. » *Igaga* tire sa racine de *aga* synonyme (5 R 11 obv. gh, ik, mn. 23) de *asaru*, et *sanu*, et (Ibid. 28) de *adaru* et *ugaru*, et (5 R 38. Rev. cd, ef. 44, 45, 46) *agu* est synonyme encore de *sibbu*, et *uzzu*, car ces trois verbes représentent l'idéogramme « *mir* ». Or ces verbes ont le sens d'élever, et nous avons vu auparavant, que ce genre de verbes forment des dérivés avec le sens de caput, princeps ; et nous trouvons en effet l'idéogramme « *tum* » interprété (5 R 21, 40, 3 obv. ab. cd) par *agaga*, rendu pareillement (2 R 4, 722) par *saḳu*, (2 R 1, 159) par *ḫardatum* (2 R 1, 158) par *gablu*, mots qui ont le sens de caput, heros, fortis, princeps.

Quant à *anunnaki* je pense que ce nom divin est composé de *uni*, ou *ununi*, r. *unu* synonyme (5 R 21, 1 Rev. ab. cd, 55-58) de *banu, pataku, samu* « elevavit » et de *naki* r. *naku* avec la même signification. Pour la raison apportée plus haut je traduis « *uni*, ou *ununi* » principes, et *naki* sublimes, et par conséquent l'expression entière « *sa igaga, u ili anunnaki* » heroum, et principum sublimium, savoir » les génies, dieux secondaires chez les assyrochaldéens.

(C. IV. 11) « *ina kamati Babilu.* » M. Rodwell rend « with the stores » M. Ball tire la racine de « *kamati* du verbe arabe *kama* « operuit, protexit, » et de l'hébreu כָּמַהּ « anxie desideravit, » et traduit *kamati* « the rempart. » Ces interprétations ne sont pas exactes « *kamati* » c'est un dérivé de *kamu*, synonyme (5 R 21. 64-65 rs) de *uddu* (2 R 35, 16, ik lm) *ḳamu* est synonyme de *ḳalu*, verbes qui ont le sens d'élever. C'est l'hébreu קוֹמָה r. קוּם erexit, l'arabe *ḳam*, le syrien *ḳom*. Il faut donc traduire « *ina kamati* » in locis excelsis, editioribus Babylonis.

(C. IV. 18) *sukkallam*. M. Rodwell rend « intelligence. » M. Ball « servant, messenger », je traduis « princeps. » La racine de *sukkallam*, ou *saḫallam* est *sakulu*, ou *saḫu-lu*, et nous trouvons que l'idéogramme « *lal* » que (2 R 1, 143) est rendu par *saḳalu* (2 R 1, 140) est encore rendu par « *malu* » (2 R 1, 144) par « *sapaku*, » (5 R 39. 1. 10, Ik, Im) par « *kamu* » en outre (5 R 40. 4-13 ef. gh) est représenté par l'idéogramme *te*, qui traduit encore (Ib. 4) *subu*, et (Ibid. 5) *nasu* (Ibid. 7) *sanaḳu* (Ibid. 13) « *pasaḫu* » verbes qui ont le sens d'élever. Or comme nous avons vu auparavant les verbes de ce sens forment des dérivés avec le sens de caput, princeps, le même est donc à penser de *sakalu*. Et nous trouvons en effet (1 R 51. n. 1. 2, 16-17) *sukkallam ṣirti* faire pendant à *sitluṭa naram*. Or *sitluṭu* dérive de la racine hébraïque שָׁלַט, arabe « *salat* » dominatus est, et par conséquent *sitluṭu* doit signifier princeps, et il faut donner la même signification à son synonyme « *sukkallam* ».

(C. IV. 20) *ana pagadam kal dadmi*. M. Rodwell rend « to provide over all peoples », M. Ball « for governing all habitable places. » Je trouve le mot *dadme* usité en trois diverses acceptions : 1° homo, 2° regio sous la forme « *dadme* », 3° domus, palatium sous la forme « *admu, admanu.* » Et quant à la première acception, voir (1 R 45. 1, 9) « *kasid alu sidunnu ina kabal tiamtim, sapinu gimir dadmesu, dursu subisu aṣṣursu.* » Urbe Sidon, quae est in medio maris, potitus sum, omnes habitatores ejus occidi, arcem ejus, et domus ejus subverti, et (1 R 53-58. 4, 18-20) où nous trouvons la phrase « *ana pagadam kal dadme,* » remplacée (1 R 67. 1. 9) par « *ana ri'uti ṣalmat kakkadu ebiesu* » et (1 R 53-58. 2, 44) par « *ana sutesur nisi,* » et (Cyl. Amer. de Nabuk. c. 1, 9) où la phrase « *ana pagadam kal dadme* » fait pendant à « *ana summuḫu teneseti.* » Quant à

la seconde acception, voir (4 R 12 obv. 4) où nous trouvons l'idéogramme redoublé de *mat* interprèté par « *dadme* ». Voir en outre (1 R 53-58. 8, 22) « *ina kal dadme ul abnaa admanu biluti* » qu'il faut interpréter « In ulla regione non aedificavi palatium dominationis meae », et (Ibid. C. 9, 53-55) « *aramu ela alanka eli alika Babilu ina kal dadmi ul usaparki* ». Excelsa aedificia urbium tuarum, super, (savoir), pulchriora quam aedificia urbis tuae Babylonis, in ulla regione non aedificavi. » Quant à la troisième acception, sous la forme « *admu, admanu* » voir (1 R 53-58. 7, 36-39) où nous trouvons *admanu* synonyme de *kummu*, de *markas*, de *Ekal*. Or de ces trois acceptions que doit-on choisir pour rendre dans le cas présent « *ina kal dadme* ? En nous trouvant en présence d'un doublet, le premier hémistiche doit contenir la même idée, qu'on trouve dans le second. Voir (1 R 53-58. 4, 35-36). (Ibid. C. IV, 53-54). Or dans le second émistiche « *Bit sapa kalama sima*, savoir *bit nadin ḫattu mati*, ne domine pas l'idée de palatium, ou de homo, mais de regio, la même idée est donc à chercher dans le premier émistiche, et traduire par conséquent « *kal dadmi* » omnium regionum.

(C. IV. 23) « *ina kupri.* » M. Rodwell rend « cement », M. Ball « gypsum. » Il faut interpréter « kupri par bitumen, pix. » Voir avec ce sens l'hébreu כֹּפֶר, l'arabe « *kufron*, le syrien « *kifra*, le chaldéen « *kufra.* » Sa racine est כָּפַר, l'arabe « *kafar*, ou *ḫafar* » oblevit, aperuit, obduxit.

(C. IV, 25-26) *mudammik idatiya.* M. Rodwell rend « the strengthener of my hands », M. Ball « that brighteneth my boundary walls », M. Flammings « der die weihe verleiht meiner macht ? » Je traduis « qui elevat constructiones meas ». Et pour *udammik* que M. Rodwell rend, « the strengthener, » et M. Ball « that brighteneth, » M. Flammings « *verleiht* », voir (la note c. III, 62) où j'ai prouvé qu'il a le sens de construxit, aedificavit. Quant à idatiya v. idu manus que M. Rodwell rend « my hands », M. Ball « my boundary walls ». M. Flammings « meiner macht ? », M. Guyard (Mel. assyr. pag. 11 § 15) murs, et (Ibid. pag. 63-64, § 67) à côté de, près de, je traduis « constructiones meas, monumenta mea ». Et nous trouvons en effet la phrase « *ana Sin mudammik idatiya*, » remplacée (1 R 53-58. 4, 62) par « *ana sin nas zaddu damgatiya* », et comme nous allons prouver, l'expression *zaddu damgatiya* signifiant « constructiones aedificiorum meorum », un sens analogue est à donner à *idatiya*, surtout que nous trouvons chez les hébreux le mot יָד, le *idu*, ou *idatu* des assyrochaldéens, usité pour signifier « arcus triumphalis, munumentum insigne, aedificium illustre ». (Voir Sam. I. cap. XV, 12). Voir en outre (Sam. II, cap. XVIII, 18) où le mot לְמַצֶּבֶת « pyramidis, arcus triumphalis, monumentum, columnam » fait pendant à יָד, *Idati* signifie donc par métonymie « manufactum insigne, opus insigne manus ».

(C. IV, 29) *ana Samas daainum ŝiri sa ur, lil, pam (sa)* « *ina teirtiya* ». M. Rodwell rend « To the sun, the judge supreme, who perfects good in my body », interprétation tout à fait arbitraire. M. Ball « for Samash, the judge supreme, who.... by my law ». Personne n'a donné jusqu'ici une interprétation satisfaisante. Je ferai mon possible pour apporter un rayon de lumière dans ces ténèbres. J'observe d'abord que nous nous trouvons en présence d'un doublet, dans quel cas il arrive ordinairement, que le premier émystiche renferme la même idée que le second. (Voir 1 R 53-58. IV, 18-22). Ibid. (35-36). Ibid. (52-54) ; et dans le Cyl. de Nabukodonosor, publié dans les *Procedings* de mai 1888 c. 2, (41-43), ibid. (44-47), ibid. (48 51). Or dans le second émystiche, l'idée dominante est « *daainu kalama* = *daainu matu* », la même idée est donc à rechercher dans le

premier émystiche. Et nous trouvons en effet que le premier idéogramme que nous lisons dans le premier émystiche à la ligne 30 est *uru*, interprété par « *eṣidu*, » qui a encore le sens de « regio », et le second idéogramme « *lil* » interprêté par « *malu* ». Quant au troisième idéogramme, sa lecture est très difficile, ne le trouvant nulle part dans les inscriptions. Il faut lire, peut-être, « *pam* ». Par conséquent je lis les lignes 29-30 « *ana samas daainu śiri sa kiprat mala* (*sa*) *ina teirtiya* ». Quant à « *teirtiya* » que M. Rodwell rend « in my body », et M. Ball « by my law », je traduis « in imperio meo ». La racine de *teirte* n'est pas l'hébreu הָרָה qui a encore le sens de « docuit, instituit, » dont תּוֹרָה « institutio, lex, » et ainsi pense en effet. M. Ball, mais le verbe assyrochaldéen « *ritu* » synonyme (1 R 53-58, 4, 13) comparé avec (1 R 51, N 3, 2, 6) de « *abnum* » (1 R 53-58. 8, 51) de « *epus* » (5 R 34. 1, 32) de *uzakkir*, et (2 R 41 N 2. 8-9) de « *ukin*, » et de « *saḫaru*, » et « *suti'u* » r. « *saḫu* », tous verbes du sens d'élever. Or ce genre de verbes forment des dérivés avec le sens de « jussum, mandatum, imperium ». (Voir la note c. 1, 7). Et nous trouvons en effet (5 R 1-10. 5, 126) « *ina taaiartiya sa Assur au Istar* » remplacé (Ibid. 130) par *ina amat Assur, au Istar*, et (Ibid. c. 8, 19) par *ina tukulti Assur... Istar* (Ibid. 73) par « *ina kibit Assur... Istar* ». Or l'expression « *ina tukulti, ina amat, ina kibit* » qui à son tour est synonyme de *ina pi, ina zikri, ina issa* (2 R 66. N 2, 5, 6) a le sens de « jussum, mandatum, imperium ». (Voir la note c. 2, 12). Il faut donc conclure que *ina teirtiya* doit avoir une signification identique à ses synonymes « *ina pi, ina ipu, ina amat, ina zikri, ina tukulti* ». (Voir 5 R 63. 2, 1, 5, 9, 23) où « *ina teirti* » a la signification susdite. J'interprête donc l'entière expression *ana Samas daainu śiri sa kiprat mala* (sa) *ina teirtiya*. « In honorem Samas judicis supremi regionum omnium, quae (subsunt) imperio meo ».

(C. IV. 34) *sakis epus*. M Rodwell rend « skilfully did I make », M. Ball « loftily I made ». Je traduis « splendide eleganter aedificavi ». La racine de sakis est saku « elevavit, » orthographié encore saḳu, ou *saḫu*. Or comme nous avons vu dans la note (c. II. 45) ce genre de verbes forment des adverbes avec le sens de « splendide, eleganter, pulchre » etc.

(C. IV. 35) *ana Rammanu musaskin ḫigal*. M. Rodwell rend « to the god Yau establisher of fertility », M. Ball « who causeth abundance ». D'accord avec M. Ball je traduis « qui producit abundantiam «. La racine de musaskin est *kinu* primitif de *sakanu*, qui signifie « elevavit, construxit, aedificavit ». Et nous trouvons que ce genre de verbes ont encore le sens de « fecit, produxit ». Ainsi par exemple (1 R 36, 57) nous lisons « *Rimmon murim ḫigalla* (1 R 36, 58) *Belit mudissat ḫisbi* et (Sargon 52, 83) *Mukin ḫigalliya* » où les verbes « *aramu, kinu, udu-su*, » verbes du sens d'élever, bâtir, ont encore le sens de « fecit, produxit ».

(C. IV. 36) *bit ṣimḫi*. M. Ball lit « *bit namḫi* », car l'idéogramme qu'on lit « *nam* » peut être lu par *sim*. Je préfère la lecture « *simḫi* « encore pour la raison que les substantifs que signifient « abundantia, » dérivent des verbes qui ont le sens d'élever (Voir la note c. 2, 35). Or *simḫi* dérive de *samaḫu* d'un primitif *samu* elevavit, ce qu'on ne trouve pas en *namḫi*.

(C. IV. 38) *ana Gula eṭirat gamilat nabistiya*. M. Rodwell rend « the Goddess Gula, the regolator, the benefactress of my life », M. Ball « for Gula the spareth, that fostereth my life ». Quelques passages de la grande inscription de Tuklatpalasar I° nous démontreraient le sens précis du mot *eṭirat*. Cf. (1 R 9-16. 6, 26) *sa sepiya iṣbi, napastisunu etir* « pedes meos amplexati sunt, vitam eorum salvavi » et (1 R 9-16, 5, 78-79) *sepiya isḅatu alu suatu eṭir*. « pedes meos complexi

sunt, ciuitatem eorum salvavi », et (1 R 9-16. 5, 8-12) *nabḫar Sarrini mati Nairi baltisunu iksud.... napastisunu eṭir.* « Omnes reges regionis Nairi vivos coepi, vitam eorum salvavi ». Quant à *gamilat nabistiya*, nous trouvons cette expression dans le passage présent, et (1 R 9-16. 2, 53) synonyme de *eṭirsu*, et en outre (5 R 34. 3, 5-7) de *naṣirat nabistiya*, et (cyl. de Nabuk. Proc. t. X pl. 6 c. 2, 49) de *muballidat nabistiya* et (Ibid. c. 2, 41) de *su'seti baladam* et par conséquent *gamilat* est synonyme de *eṭirat*, de *muballidat*, de *su'seti*, de *naṣirat* qui tous ont le sens de « servatrix, protectrix, vivificatrix », et l'entière expression « *ana Gula eṭirat gamilat nabistiya* » est à traduire « In honorem Deae Gulae quae salvat, quae protegit animam meam ». La racine de ces deux verbes est *aṭaru*, et *gamalu*. Cf. גָּמַל favore aliquem coronare, et עָטַר beneficiis aliquem afficere.

(C. IV. 40) *Bit sabat.* M. Rodwell lit *bit samit*, mais M. Ball et M. Rodwell ne traduisent pas cette expression. Je pense qu'on peut lire aussi bien « *Bit sabat*, que *bit samit*, et interpréter « templum excelsum », dérivant *sabat* de *sabu*, ou *subu*, et *samit* de *samu* elevavit.

(C. IV, 46) *bit kiku pan.* M. Rodwell rend *Bit kiku* « in front ». M. Ball ne traduit pas ces mots, mais il est d'avis que *kiku* est un substantif synonyme (1 R 43-44, 23) de *kuku* qui signifie « edicula, loculus ». Quant à moi je pense qu'il faut partager *kiku*, et en former deux idéogrammes, *ki*, *ku*, et interpréter *ki* « *subat* » et *ku* « *elliti* ». *Pa-an* est interprété (5 R 19 I, 33-34 ef, gh) par « *parŝu sa Ilu* » *parŝu sa sarru*. Je préfère la lecture *parŝu sa ilani*, car, à mon avis, il faut admettre l'analogie du nombre, et lire « *ilani* », au lieu de « *ilu* ». Par conséquent je lis la phrase entière « *Bit subat elliti parŝu sa Ili* », et traduis « templum mansionis excelsae, sanctuarium Deorum ».

(C. IV. 51) *ina Barzipa.* Dans le cyl. de Nabuk. (Proced. v. X. pl. 6. 2, 10) nous trouvons *bar-ŝib*, comme variante de *Barzipa*. Or, « *bar* » vient interpréter (2 R 3, 587) par « *baru* » (5 R 42 obv. 3, 56) par « *pasaŝu* » (5 R 42 obv. 3. 57) par « *ḫasaŝu* » (5 R 21. ik, lm) par « *risaḫu* » (5 R 39. 1. 8. ik, lm) par « *kamu* » tous verbes du sens d'élever, bâtir, qui forment des dérivés avec le sens de « aedificium, constructio, palatium, arx, propugnaculum ». Le second idéogramme « *sib* » interprète le mot *ri'u* de *raḫu*, le mot *bielum* de *balu*, le mot *nusku*, de *nasaku*, le mot *siba* de *sabu*, verbes qui ont tous le sens d'élever (2 R 2, 344, 345). Je traduis par conséquent *bar-ŝib* « turris excelsa, arx excelsa » et je crois peu probable la sentence de M. Oppert. Expédition en Mésopotamie (5, 2 p. 87) qui interprète Borsippa « dispersionis tribuum urbis » et dans l'étude assyr. « lieu du balbutiement » et « tour des langues » et la sentence de M. Lenormant, qui interprète « autel brisé », et encore douteusement « la ville du balbutiement des paroles », car outre qu'on ne comprend pas sur quel fordement reposent ces interprétations ; leur variété même, et l'incertitude de ses auteurs, doivent nous mettre en garde, au sujet de l'exactitude de leurs sentences. Cependant un passage du récit cunéiforme de la tour de Babel, parait confirmer notre sentence ; car nous y lisons, (c. 2. 1.) *sar tuli elli.... anu* etc. Or « *tuli elli* » était la tour de Nemrod, savoir « *Bar-ŝib* » qui comme « *tuli elli* » signifie « turris excelsa ».

(C. IV. 53) *muṭibat siriya.* M. Rodwell rend « the beautifier of my person », M. Ball « that maketh whose my flesh ». Je traduis, « qui laetificat carnem meam », dérivant *muṭibat* du verbe hébreu טוֹב, chald. טְאֵב, syr. « *tob* laetus fuit, ilaris fuit ». Voir (1 R 9-16. 7, 33-35) et (5 R 64. 2, 59) et (5 R 64. 3, 15-16) et (1 R 9-16. 6, 91-93).

(C. IV. 54) *ziba tila.* J'interprète cette expression « *vita florida* », car *tila* est

traduit par *balaṭu*, et *ziba* est remplacé (Cyl. de Nabuk. Proced. t. X pl. 4. c. 1, 41) par l'idéogramme *maḥ*, qu'on traduit « *rabu* ». Je suis d'avis que le mot *ziba* tire sa racine du verbe hébreu זוב qui a encore le sens de « exundavit, redundavit », et par conséquent, *ziba* « florens, exuberans ».

(C. IV, 57-58) *ana Rammanu musaṣnin zunnu nuḥsu*. Nous trouvons la racine du saphel « *musasnin* » dans le verbe hébreu צָנַח « descendit, se dimisit, deorsum tetendit » et par conséquent le saphel assyrien doit signifier « dimisit, descendere fecit ». Un passage de la grande inscription de Assurbanipal confirme tout à fait notre interprétation. Voir (5 R 1-10. 1. 45) où nous trouvons « *Rammanu zunnusu umasseru* », et par conséquent *musaṣnin* est synonyme de *umasseru*, r. *masaru*, qui a le sens bien connu de « dereliquit, dimisit, descendere fecit » (Voir Guyard. Mel. assyr. p. 53. § 54). Quant à *zunnu*, selon moi il dérive de la même racine צָנַח « descendit, delapsus est » ; *nuḥsu* enfin est synonyme de *duḥdu*, *ḥigal*, *bisit*, *ḥisib* et qui ont tous le sens de « abundantia ». La phrase entière est donc à traduire *ana Rammanu musaṣnin zunnu nuḥsu ina mahya*. « In honorem Rammanu, qui descendere facit pluviam abundantiae, in regione mea ».

(C. IV, 61) *ana Sin nas zaddu damiktiya*. M. Rodwell rend « to the Moon-god who upholds the fulness of my prosperity ». M. Ball « for Sin that bringeth the increase of my welfare ». Il tire l'origine de *zaddu* du verbe arabe « *zad* » crevit. Pour ma part, je pense que *ṣaddu* est un verbe cognate de *sadu* « elevavit », et nous trouvons en effet le mot *ṣaddu* remplacé par *markas*. Et tandis que nous lisons (5 R 46 rev, 1a, c. 2. 38-39). *Nabu au dasmetum nas zaddu sa samu*, nous trouvons pareillement (1 R 17-26. 1, 2) *murim markas same*... Or le sens de *markas* nous est indiqué (1 R 65. 3, 27-28). *Ekal subat sarrutiya, markas nisi rabitim, asar katrutim* etc. dans lequel passage *markas* est synonyme de *Ekal*, de *subat*, de *asar* « palatium, aedificium domus », et (1 R 53-58. 7, 36-39) *markas* est synonyme de *bit*, de *kummu*, de *admanu*, et (5 R 1-10. 1, 24.) de *paru* avec la même signification. Il faut donc donner à *markas* de même qu'à « *zaddu* » son synonyme la même signification. Quant à *damgatiya* que MM. Rodwell et Ball rendent « prosperity, ou welfare », je traduis « aedificia, ou constructiones ». Et nous trouvons (1 R 51. N 2, 2, 24) *damgatiya lizkuru maḥarka* remplacé (5 R 65. 2, 26) par *ipsetuya lisakiri ina maḥrika*; et par conséquent « *damgatiya* » remplacé par « *ipsetuya* » opus « aedificium, constructio », de même que « *udammik* » est synonyme de *epus*, et *abnum*. (Voir la note à la col. 3, 62) « aedificavit, construxit ». Il faut donc rendre l'expression entière *ana sin nas zaddu damgatiya* « In honorem Sin qui elevat constructiones aedificiorum meorum », et par conséquent on ne peut pas admettre l'opinion de M. Ball, et de M. Rodwell, qui rendent « the fulness », ou « the increase », de même que celle de M. Flammings qui interprète *zaddu* « laqueus, insidiae ».

(C. IV. 63) *Bittim anna*. M. Ball lit, *bit dim anna*, et se rapportant au idéogramme « *dimma* » qui (2 R 49, 34 N. 2 rev.) est traduit par « *sarru* » lit l'expression entière *bit sar same* « templum regis coelorum ». Mais il est bon d'observer, que l'idéogramme *dim* du passage que nous venons de citer, est tout autre que celui dont il est question en cette note : par conséquent on ne peut pas appliquer la même signification à deux idéogrammes de forme diverse, quoique de la même lecture. Au reste nous trouvons (5 R 63 2, 26) le mot *bit* orthographié « *bitim bitim Istar siskin*... *sakka libsu* ». Quant à *anna* (2 R 18. 39, 46, 52 ab, cd) il est traduit par *same* « coelum ».

(C. IV. 64) *ana igar limiti bit Zida*. M. Rodwell rend « on the mound near bit Zida ». M. Ball « at the side of the precinct of bit Zida ». *Igar* vient de « *ugaru* » synonyme (5 R 12. 2, 17) de *sakanu* (Ibid. 18) de *banu* (Ibid. 1 de *sakirum*, (Ibid. 3) de *išḳu* (Ibid. 4) de *raḫu*, (Ibid. 5) de *ramu*, verbes qui ont tous le sens d'élever. Je pense par conséquent qu'il faut interpréter *igar* « collis, tumulus », et le chaldéen יְגַר, et l'Etiopien *jegar*, « collis, acervus » confirment tout à fait notre interprétation. Quant à « *limiti* », il faut noter la chute de « *ina* » (voir Pognon Bavian p. 34) et il faut lire par conséquent « *ina limiti* ». Sa racine est « *lamu* » entourer, dont le dérivé « *limiti* » environs, circuit. La phrase entière est donc à traduire *Ina igar* (*sa ina*) *limiti bit Zida* « In acervo qui est in circuitu, ou prope templum Zida ».

(C. IV. 66-67) *imgur Bel u nimitti Bel*. Les substantifs « *imgur* et *nimitti* » dérivent des deux racines *ugaru* primitif de *magaru*, et *amu*, et ont le sens d'élever. Ce genre de verbes forment de dérivés avec le sens de *arx* « propugnaculum, munitio ». Par ex. de « *daru* » *dur*, de « *ḫalu-su* » *ḫalsu*, de « *ḫasu* » *maḫasu*, de « *karu* » *kar*, de « *mesu* » *umsiki*, de « *baru* » *biri*, *ebiri*, *ebirtam*, de « *badu* » *bada*, de « *nasu* » *nisis*, de « *balu* » *bal*, de « *malu* » *tamla*, de « *laḫu* » *salḫu*. C'est pourquoi le *imgur Bel*, et le *nimitti Bel* sont appelés « *duri rabitim Babilu* », et que (2 R 50. 25 ab, cd) *imgur Bel* est traduit par « *dur Babilu* ».

RECHERCHES PHILOLOGIQUES.

Language as a test of mental capacity, etc. par M. HORATIO HALE. (Extrait des *Transactions of the royal society of Canada*, vol. IX, Année 1891).

Le nom de M. Hale est bien connu de tous ceux qui s'occupent de philologie et spécialement de Philologie Américaine et le présent ouvrage doit, à juste titre, comme tous ceux qui sont sortis de la plume de cet auteur, être signalé à l'attention du public savant. On y rencontre une foule de considérations qui joignent au mérite de la nouveauté et de l'originalité, le mérite plus grand encore de l'exactitude et de la justesse. Peut-être trouvera-t-on quelques unes des allégations de notre savant, un peu absolues, mais est-ce donc un si grand tort de hausser la voix pour mieux faire entendre la vérité ?

Bornons-nous à quelques critiques de détail qui, d'ailleurs, n'enlèvent rien à la valeur du travail en question et n'en font, par suite, que mieux ressortir l'intérêt aux yeux du lecteur.

M. H. Hale voit, avec raison, dans la possession du langage articulé, l'un des caractères les plus importants qui distinguent l'homme de l'animal, mais est-il absolument exact de dire que parler nous soit aussi naturel que de marcher sur deux pieds ou nous servir de la main droite ? Tous les hommes, au bout d'un temps relativement court et sans trop d'efforts, arrivent à obtenir de leurs membres un service à peu près identique ; au contraire, si tous nous possédons le langage, il s'en faut beaucoup qu'il soit le même de peuple à peuple, et l'on compte sur notre globe, au moins 1500 idiômes différents, sans parler des dialectes.

Ce n'est qu'au prix de beaucoup d'efforts et de peine que nous arrivons à nous rendre maître d'un langage étranger. Sans doute, s'il était possible de renouveler l'expérience de Psammétichus et de ne donner d'autre société à des nouveaux-nés que des chèvres leur servant de nourrices, l'on peut supposer que ces infortunés en grandissant, arriveraient à se créer une méthode ou plutôt un système d'expression de la pensée, mais ce ne serait, certes, pas là, l'œuvre d'un jour, ni même peut-être d'une seule génération. Les dialectes

formés pour le seul besoin de relations commerciales ou accidentelles, tels que le *Pidgeon* des ports de Chine, le *Tchinouk* et même les patois créoles ou Petit-nègres des colonies, ne sauraient prétendre, bien qu'éclus depuis de longues années déjà, au titre d'idiômes régulièrement constitués. Ils sont des langues à peu près comme les rèbres Mexicains étaient une écriture.

En effet, certains éléments grammaticaux, la plupart des particules de relation leur font encore défaut. Quant à leur vocabulaire lui-même, il n'existe encore, pour ainsi dire, qu'à l'état rudimentaire.

Tâchons donc de bien nous entendre sur la valeur des termes à employer. L'art de la parole ne saurait être considéré d'une manière absolue ni comme un produit spontané de l'esprit humain, ni comme une invention artificielle Comparé aux découvertes scientifiques, même de l'ordre le plus infime, nous le voyons revêtir un caractère de spontanéité incontestable, mais il en irait tout autrement, si nous le comparions aux facultés corporelles, telles p. ex. que celle de marcher droit, de sauter ou même de grimper aux arbres. Nous serions autorisés alors à y voir dans de bien larges limites un produit de la réflexion et du travail intellectuel. En un mot, pour nous résumer, si parler est naturel à l'homme, parler tel ou tel langage déterminé ne l'est à aucun titre.

M. Hale appelle notre attention sur la richesse morphologique et la régularité de certains idiômes sauvages, tels que ceux des Dennés de l'Amérique archique et des Australiens. Pour lui, les hommes capables d'inventer de parents chefs-d'œuvre ne peuvent être regardés comme essentiellement inférieurs à aucune autre fraction de notre espèce. N'y a-t-il point quelques réserves à faire sur ce point? Nous demanderons d'abord en quoi consiste la perfection véritable d'une langue? Sera-ce dans la multiplicité de ses formes et l'art apparent avec lequel s'est développé son système grammatical ou même dans la facilité avec laquelle elle peut créer des dérivés à sens plus ou moins abstrait? A ce compte là, il faudra déclarer que plus un peuple a fait de progrès dans la voie de la civilisation et plus d'ordinaire, son idiôme tend à devenir barbare. Est-ce que l'Anglais de nos jours, avec sa grammaire écourtée, n'est pas, à certains égards, beaucoup plus pauvre que l'Anglo-Saxon dont il dérive? Même observation, d'ailleurs, pour nos langues Romanes comparées au Latin ou même dans une certaine mesure pour le Russe actuel, rapproché du Vieux-Slavon.

En définitive, dans la formation ou plutôt dans les transformations du langage, une part importante doit être faite à l'instinct et celui-ci n'est pas, tant s'en faut, en rapport direct avec le développement

intellectuel. Il y aurait même quelque lieu de comparer ces deux facultés maîtresses à deux plateaux d'une balance dont l'un ne se peut élever que l'autre ne s'abaisse dans une proportion égale.

Ne se passe-t-il point d'ailleurs, au point de vue linguistique, pour notre espèce, quelque chose d'analogue à ce qui se passe pour les animaux, relativement à ce que nous pourrions appeler leurs arts et leur industrie ? Dans une certaine mesure, la domestication est pour eux, ce qu'est la civilisation pour nous. Or, on l'a déjà remarqué, les oiseaux les moins susceptibles d'éducation, les moins capables de se laisser apprivoiser, sont aussi les plus habiles architectes Que l'on compare, p. ex., le nid du roitelet, du rossignol, de l'hirondelle, si difficiles à élever en cage avec ceux du moineau et surtout de nos oiseaux de basse-cour ? De même, l'homme plongé dans la barbarie, s'occupera à enrichir son langage de formes nouvelles et raffinées, précisément parce que son esprit n'a à s'attacher à rien de plus pratique, qu'il n'a pas encore atteint ce degré de culture où l'on sent le besoin d'analyse et de simplification. Ce que nous disons de l'exubérance des formes se peut répéter également au sujet de leur régularité. Rien de plus, régulier p. ex., que la conjugaison du Turk et du Quiché du Guatémala, précisément parce que la notion verbale leur fait presqu'entièrement défaut et qu'ils ne possèdent guères que des participes. Au contraire, comparons à ce dernier idiôme, le Maya qui appartient pourtant à la même famille. Sa conjugaison offre bien moins de régularité et, par suite, la distinction entre ce qui est verbe et ce qui n'est que nom ou participe se trouve bien plus accusée.

N'est-t-il pas d'ailleurs, bien des richesses formelles qui ne peuvent être considérées que comme des superfétations ? et n'aurait-on pas tout intérêt à les abandonner ? Que sert, p ex., au Français, dans la plupart des cas, la distinction qu'il établit entre les genres ? Quelle utilité peut-il y avoir à ce que *chaise* soit du féminin et *bâton* du masculin ? C'est une vraie marque de supériorité pour l'Anglais que d'avoir laissé tomber les distinctions génériques. Certains dialectes de l'Amérique du nord possèdent des suffixes dont l'emploi est indispensable, lorsqu'on parle d'être doués de vie. L'Indien qui veut vous dire qu'il a tué un lièvre sera donc obligé d'indiquer que ce quadrupède, tout comme M. de la Palisse, se trouvait plein de vie au moment de son trépas !

Nous repoussons donc l'indice tiré de la richesse ou de la régularité d'une langue, comme preuve de sa supériorité. Si elle démontre, dans une certaine mesure, les ressources de l'esprit humain qui a pu inventer quelque chose d'aussi compliqué, elle fait non moins ressortir l'état de sauvagerie ou au moins de barbarie relative du

peuple qui la parle. C'est dans une autre direction qu'il convient de chercher les signes incontestables d'infériorité des langues sauvages.

Nous en trouverons un premier dans la pauvreté ou l'imperfection de leur système de numération. Beaucoup de tribus Australiennes ne possèdent de termes spéciaux que pour les deux premiers nombres. Si elles veulent dire *trois*, il leur faudra avoir recours à un composé, tel que deux-un S'agira-t-il de nombres un peu supérieurs, les exprimer leur deviendra impossible. Nous verrions là une preuve irréfragable qu'elles ne descendent pas d'ancêtres plus civilisés. Comment admettre qu'une simple décadence au point de vue des sciences appliquées ou des arts ait pu oblitérer à ce point leurs facultés calculatrices ? Une peuplade de l'Amérique du sud, citée par A. d'Orbigny, emploie pour notre nom de nombre trois, un mot de onze syllabes, à savoir *Toëpoëttorarinçouoroac ;* si tout le reste de leur système de numération est à l'avenant, inutile, on en conviendra, de se demander si la tribu en question renferme dans son sein beaucoup de mathématiciens. D'un autre côté, certains jargons Australiens manquent absolument de signes du pluriel. M. d'Abbadie a constaté la même chose en ce qui concerne quelques dialectes Est-Africains. Voilà, évidemment, une lacune importante dans le mode d'expression de la pensée.

Ajoutons, enfin, que l'emploi du pronom relatif ne se fait guères jour que dans les langues parvenues à un degré assez avancé de développement. Il fait défaut, p. ex., dans les idiômes Canadiens, lesquels se trouvent ainsi dépourvus de ce que nous pourrions appeler la période oratoire.

Hâtons de le faire remarquer dailleurs, M. Hale n'a rien de commun avec ces savants paradoxaux qui regardent l'état de l'homme civilisé comme une dégénérescence de ce que l'on appelait jadis l'état de nature. Il se borne à proclamer l'égalité des diverses races humaines entre elles. Pour lui, le sauvage diffère de l'habitant de nos cités, non par l'intelligence ni les aptitudes naturelles, mais simplement parce que des circonstances extérieures et indépendantes de sa volonté, ne lui ont pas permis de s'élever au même niveau. A cet égard, il nous cite les Dennés, misérables habitans des solitudes glacées que traverse le Mackenzie. Une de leurs tribus, celle des *Navajos* a quitté, il n'y a pas bien des siècles, sa froide patrie pour se fixer dans le sud des Etats Unis La fertilité de cette nouvelle région, la facilité avec laquelle ces émigrants trouvent moyen de pourvoir à leur subsistance a profondément modifié leur genre de vie. On peut les ranger aujourd'hui parmi les tribus les plus avancées de l'Amérique du Nord et leurs rapides progrès ont fait l'admiration des voyageurs. Enfin, la condition

de la femme s'est, chez eux, beaucoup relevée Elle a cessé d'être une esclave comme chez les peuplades congénères des régions arctiques.

Certes, nous ne contestons pas l'aptitude plus ou moins grande de certaines populations placées au dernier rang de l'échelle sociale à se civiliser, mais l'exemple cité par M. Hale est-il bien concluant? Devons-nous en inférer que dans un temps donné, Boschemans et Papous nous égaleront ou même deviendront nos supérieurs au point de vue des arts, de la spéculation métaphysique ou des sciences abstraites? Il nous cite comme exemple, une tribu de Peaux-rouges, appartenant par suite à la race qui sous le double rapport physique et intellectuel se rapproche le plus de la race caucasique.

Le même raisonnement se pourrait-il appliquer aux populations de l'Afrique Centrale ou de l'Extrême-Orient? Il y a, ce semble, quelque lieu d'en douter. Si au point de vue du type, Noirs et Mongols sont incontestablement inférieurs aux Européens, quoi d'étonnant à ce que cette infériorité ait son contre-coup, même dans le domaine psychologique et intellectuel? Les faits semblent bien donner raison à cette hypothèse. Voici, p. ex., des siècles que Chinois et Japonais vivent de la vie policée, qu'ils possèdent des écoles artistiques et une littérature. Pourquoi n'a-t-on jamais vu surgir parmi eux ni un poète tel qu'Homère, ni un philosophe comparable à Aristote, ni artistes de la force de Raphaël ou de Michel-Ange? Cela ne tient-il pas à la constitution intime de la race, peu capable de s'élever au-dessus d'un certain niveau? Une remarque analogue peut être faite au sujet du Nègre. Les observateurs ont souvent été frappés de ses aptitudes musicales, de la précocité de son intelligence. En même temps, ils ont dû constater l'irrémédiable mobilité de son esprit, son inaptitude pour les sciences abstraites et cet arrêt du développement intellectuel qui, chez lui, se manifeste au sortir de l'enfance.

Sans doute, les diverses fractions de l'espèce humaine ne diffèrent entre elles que par des nuances Il convient d'ajouter que ces nuances sont assez tranchées pour qu'il ne puisse être question d'égalité parfaite entre elles. De même qu'il y a au sein de chaque famille, des individus plus ou moins heureusement doués, de même les fractions de l'espèce humaine se montrent non seulement différentes, mais inégales au point de vue de leurs aptitudes. Nous croyons rester dans le vrai en réclamant la première place pour la race blanche qui semble avoir le mieux conservé les traits de l'homme primitif et se montre la plus puissamment organisée pour le bien comme pour le mal.

Sans doute, on peut prévoir un avenir peu éloigné, où les mœurs et institutions de l'Europe se seront implantées sur toute la surface du globe. Les représentants des autres races que l'on n'aura pas eu le

temps d'exterminer nous seront devenues aussi semblables que possible par leur manière de vivre et de penser. En cela, ils n'auront guères fait que jouer le rôle d'imitateurs, mais sans avoir rien eu à inventer de leur crû. Nous ne nous figurons guères le moment où les indigènes du Congo et de la Mongolie marchant à la tête de la civilisation serviraient de guides et d'initiateurs soit aux peuples de l'Europe, soit aux Yankees ou aux colons Anglo-français des rives du St-Laurent. Ce n'est que par le croisement avec la race blanche qu'ils pourront devenir les égaux des hommes de souche caucasienne.

Pour nous résumer, le travail de M. Horatio Hale nous semble des mieux faits et des plus intéressants. Il est tout à fait de nature à provoquer les méditations du penseur et du savant. A la condition de se mettre en garde contre certaines assertions qui ne seraient que partiellement vraies, sa lecture sera grandement profitable à quiconque s'occupe de l'étude de l'homme.

Cte DE CHARENCEY.

COMPTES-RENDUS

Un ouvrage récent, traitant de la géographie égyptienne.

A l'instar d'autres sciences philologiques, l'égyptologie évidemment doit embrasser un nombre assez considérable de disciplines différentes, des branches qui, pour nous servir d'une image fréquemment employée, se détachent de l'arbre commun, dont elles sont les ramifications et qui leur donne l'unité nécessaire. Parmi ces subdivisions de la science égyptienne, il y en a qui réjouissent d'une sympathie unanime de la part des hommes du métier, tandis qu'il y en a d'autres qu'on semble avoir pris plus ou moins en horreur.

De ce nombre paraît être la *géographie* égyptienne. Quels qu'aient été les mérites du fondateur de l'égyptologie, on ne peut guère lui attribuer la création de cette partie de notre science. C'est seulement par Brugsch que sur ce point, la première pierre de construction en a été posée, et Brugsch a aussi l'honneur indiscutable d'avoir travaillé avec une assiduité, avec une patience sans bornes à cet édifice, dont la grandeur et la majesté actuelles presque exclusivement lui sont dûes. Car les autres égyptologues, à peu d'exceptions près, ont soigneusement évité de perdre leur temps à de si arides recherches. Les ouvrages, intitulés « die Geographie des alten Aegyptens », « die Geographie der Nachbarländer Aegyptens », « die Geographie Aegyptens in den Zeiten der Griechen und Roemer » ainsi que le « Dictionnaire géographique de l'ancienne Égypte », ouvrages publiés par Brugsch pendant la période 1855-77, restent toujours (avec les additions et corrections qui y ont été apportées après cette époque, soit par lui-même, soit par quelques autres égyptologues) une source d'information bien précieuse à quiconque veut sérieusement étudier les éclaircissements qu'ont fournis les Égyptiens, quant à la géographie des époques historiques, les plus reculées.

Ce fait de l'immense mérite de Brugsch, comme fondateur d'une discipline, particulièrement difficile et importante, de notre science, ne devait jamais échapper à la mémoire de personne, s'adonnant à l'égyptologie en général ou travaillant sur la géographie des anciens Égyptiens en particulier. Cette dernière étude devait surtout amener ses adeptes à parler avec le plus grand respect de l'homme auquel ils doivent de pouvoir faire leurs investigations.

Le peu d'accessibilité des ouvrages géographiques de Brugsch — tant par suite de leur cherté que par leur caractère purement technique — a porté beaucoup de savants, surtout parmi les non-égyptologues, à exprimer le désir qu'un homme du métier voulût bien se charger de la tâche de compulser en un ouvrage, intelligible aussi à d'autres savants que les égyptologues de profession, ce qu'on sait au sujet des connaissances des anciens Égyptiens par rapport non seulement à leur propre pays et à l'Afrique en général, mais encore quant à d'autres contrées, situées plus au nord en Asie ou Europe.

Cette dernière donnée vient d'être résolue d'une manière très satisfaisante par M. Max Müller, jeune savant allemand-américain, dans un livre intitulé « Asien und Europa nach altaegyptischen Denkmaelern » (*L'Asie et l'Europe suivant les monuments égyptiens*), livre qui a paru chez l'éditeur, bien connu,

Wilhelm Engelmann de Leipzic. Nous croyons rendre service aux lecteurs du *Muséon*, en consacrant quelques mots à un compte-rendu de cet ouvrage, appelé à rendre des services signalés à tous les savants, qui sans être égyptologues, veulent se former une idée, à peu près exacte, de l'état des études égyptologiques, concernant l'ethnographie et la géographie de l'Asie et de l'Europe pendant les âges reculés, où les Pharaons dominaient sur la vallée du Nil.

Comme une qualité de bon augure pour l'ouvrage de M. Müller, on peut noter la vaste connaissance de la littérature égyptienne dont il témoigne. L'auteur, qui est assez versé dans les différentes phases de l'histoire de la langue anciennement parlée aux bords du Nil, nous offre par ci par là des preuves de son habileté à traduire les textes et inscriptions égyptiens. Car tout en connaissant en général les versions, déjà existantes, il s'efforce de donner autant que possible un cachet propre aux traductions qu'il recommande et dont il se sert. Ce faisant, M. Müller nous paraît quelquefois aspirer à trop d'originalité ; car il ne faut pas regarder comme nécessairement incomplet ou incorrect ce que les devanciers ont fait. L'histoire de notre science montre que beaucoup de vérités n'y ont été trouvées qu'au prix des labeurs les plus incessants, de la pénétration la plus exercée. Qu'on ne se hâte donc pas trop d'écarter des théories, des vues qui sont peut-être admissibles : qu'on se souvienne du fait généralement constaté, qu'une vérité quelquefois s'annonce avant que les hommes soient mûrs pour la comprendre et l'apprécier.

De ce que je viens de dire, il résulte que, en bien des cas, je dois refuser de m'associer aux acceptions, soutenues par l'auteur pour tel ou tel passage de texte. L'espace qui m'est ici accordé, étant restreint, je me contenterai de donner quelques exemples.

Le texte de la pyramide de *Pepi I*, ligne 9 (= *Merenra* 119) signifie selon M. Müller (p. 20) ceci : « Ce Pepi est *la contrée* Stt qui conquiert les deux pays, qui en reçoit les deux terrains. » Ce sens, qui est d'accord avec celui, proposé par M. Maspero pour le même passage, a amené notre auteur à retrouver ici des reminiscences *historiques*. Mais on chercherait en vain dans les allusions des textes mythologiques des traces de l'histoire politique. La seule traduction admissible pour le passage cité est celle-ci : « Ce Pepi est la (déesse) Setet qui conquiert les deux pays, la flamme qui reçoit ses deux rives », traduction qui est appuyée par le parallélisme des membres (*Setet* et *rekeht* ayant à peu près le même sens) et par la suite du texte même, où Pepi se met sur les épaules de Ra. Vouloir ici présumer une « insertion gauche » par laquelle on aurait un souvenir de la tradition manéthonienne, selon laquelle la dynastie de Pepi proviendrait d'Éléphantine — c'est à mon sens laisser trop de place à l'imagination.

L'inscription d'*Ouna*, ligne 30 ne signifie pas « *Je fis ma route* par derrière (les îles ?) de la côte » (Müller, 33), mais : « *Je mis pied à terre* à la pointe (des îles) de la côte » etc., acception qui modifie essentiellement le fonds du dit texte et les conclusions que l'auteur en a voulu tirer. A la même occasion, je contesterai l'existence d'un mot *nemau* « navire », que M Erman et après lui M. Müller ont voulu rencontrer dans l'inscription d'*Ouna*. Le mot se lit *au ; nem* forme avec la prép. *m* qui précède, une expression composée « de nouveau ». — La forme *Senkti* qui résulte d'une transcription inexacte du groupe hiératique pour *Seti* « tireur, Asiatique », ne date pas de l'époque saïte (Müller 128), mais au plus tard du Nouvel Empire. — La ligne 5 de la stèle de Tombos qui signifie « les Herou, leurs tribus sont prosternées devant lui » etc. [Piehl, *Petites Études Égyptologiques* page 2] a été traduite par M. Müller (130) de la sorte : « die auf

(gemeint ist « in ») ihren Staemmen d. h. die Asiaten », c'est-à-dire en français « ceux qui sont dans leurs tribus se prosternent devant lui » ; de cette manière se forme un nom de peuple *Heru-uhut-sen* qui n'a que le tort de faire voir le déterminatif « le support ou le boumérang » dans un endroit où il n'apparaît nulle part ailleurs, j'entends *au milieu* d'un mot. Cela nous porte avec nécessité absolue à écarter le nom de peuple nouveau. — Page 185. La vraie explication du passage, relatif à la Tyr, de l'inscription historique d'*Amenemheb*, a été donnée il y a longtemps par Brugsch. Elle rend absolument impossible l'essai de correction que fournit notre auteur pour le même passage.

Les étymologies que donne notre auteur pour les noms de peuple, adoptés par les Égyptiens quant à leurs voisins du nord, ne sont pas toujours celles qu'on a pris l'habitude de reconnaître comme vraisemblables. Ainsi p. ex. celui de *am*, *amu* « Asiatique, Asiatiques » a été rapproché depuis longtemps du mot hébreu '*am* « peuple ». M. Müller (page 123) l'explique de son côté par le prétendu mot égyptien *ām* « Boumérang ». Mais il faut prouver que le mot égyptien, signifiant « Boumérang », se lit réellement *am*. A la rigueur, on pourrait bien le lire *aa*, lecture qui est appuyée par l'autorité de Brugsch.

A propos des développements, que donne notre auteur pour le nom de peuple *am*, il est bon de rappeler qu'il confond ce nom avec un autre qui lui ressemble, mais qui se transcrit *kemtet* (page 122). Ce dernier nom de peuple est très fréquent aux textes ptolémaïques, et on aurait eu le droit de s'attendre à ce que notre auteur, qui est si sévère pour les hiérogrammates des basses époques (quand il parle de leurs connaissances de la géographie égyptienne), aurait au moins su lire l'un des noms géographiques les plus usités par eux (1). — De même, l'étymologie, proposée par M. Müller pour le nom de peuple *Schasou*, s'écarte de celle que nous avions reconnue comme la vraie. Toutefois la nouvelle étymologie, reposant sur un rapprochement de la racine sémitique *schesch* « piller », ne manque pas de vraisemblance, tandis qu'il faut avouer que les raisons, alléguées contre l'étymologie, suivant laquelle *Schasou* serait d'origine égyptienne, sont vraiment nulles. Ces raisons consisteraient principalement dans la différence de vocalisation qu'il y aurait entre le nom de peuple *Schasou* et le radical égyptien *sches* et varr. Mais l'histoire du langage nous apprend que si les nations aiment à approcher l'une de l'autre des notions d'origine diverse (p. ex. un nom étranger à une racine indigène), elles montrent aussi la disposition de séparer des expressions et mots d'*origine commune*. La *dissimilation* joue un rôle considérable, notamment dans l'histoire des noms propres, catégorie qui offre bien des analogies avec les noms de peuple.

Cette dernière observation nous conduit tout naturellement à relever une particularité qui caractérise d'un bout à l'autre l'ouvrage de M. Müller. C'est d'un côté la stricte application des lois phonétiques — *telles qu'ils les a formulées* bien entendu — de l'autre côté l'effort fait pour tout expliquer par elles ou d'accord avec elles. Mais si le premier procédé *peut* avoir sa raison d'être, quoique avec des réserves nécessaires, le second en est d'autant plus risqué, que par lui on en vient à bouleverser les faits les plus incontestables.

C'est ainsi qu'on en arrive à nier tout changement ou développement phonétique, à contester l'existence de dialectes pour les époques *historiques* d'une

(1) Pour des variantes, établissant avec certitude la lecture de ce nom de peuple, voir Piehl, *Inscriptions Hiéroglyphiques*. Nouvelle Série. Pl. V, l. 8 ; Pl. XV, l. 7 etc.

langue. Suivant la même manière de voir, un mot étranger ne perd dans la prononciation, sur son passage dans notre langue, rien qui ne soit prévu par ceux qui ont observé et étudié l'incorporation dans la dite langue d'autres mots, venant de la même source. A l'effet d'aplanir les difficultés, inséparables d'une pareille acception, on recourt au besoin à modifier le système d'écriture adopté (cfr. MÜLLER, page 176 : « Dabei ist aber wahrscheinlich, dass das Hieratische der 19. Dynastie das hoehere *a* nur aus kalligraphischen Gründen dem kleinen *i* vorzog. ») C'est ici un terrain, où je dois absolument désapprouver la méthode de M. MÜLLER ; de même que je regrette les efforts qu'il fait pour *tout* expliquer : car s'il faut reconnaître en général, que la science ne peut jamais résoudre tous les problèmes qui lui sont soumis, cet aveu est surtout légitime, quand il s'agit d'une science, aussi jeune que l'égyptologie.

Si nous avons des raisons sérieuses de critiquer le côté purement philologique du livre de M. Müller — et la tendance de l'auteur d'expliquer comme des « déterminatifs » des voyelles, paraissant à la fin de certains mots d'origine sémitique (page 70, etc.), ne nous en enlève aucunement le désir — il serait injuste de passer sous silence, que l'auteur en plusieurs occasions a bien résolu des problèmes ou des questions délicats. De ce nombre est p. ex. son explication du texte du Papyrus Anastasi III, relatif au journal d'un fonctionnaire, établi sur la frontière de l'Égypte du côté de l'Asie (page 270). — Le passage de la stèle poétique de Thotmès III, où sont mentionnés les *Amou-nebou-sen (?)*, a inspiré à l'auteur la correction : *Amou-henou-sen ;* l'idéogramme « la mare d'eau » remplaçant alors celui du « panier ». J'avoue que cette modification m'a semblé très heureuse. La seule hésitation que j'éprouve, repose sur l'emploi du « panier » dans le nom de peuple *Hanebou*, où l'on ne peut guère le remplacer par « le mare ». (Il faut d'ailleurs noter, que l'auteur n'a pas su expliquer ce dernier nom).

La partie la plus originale de l'ouvrage, en tant que traitement philologique, ce sont peut-être les deux chapitres, intitulés « l'orthographe syllabique » et « le système consonnantique des transcriptions égyptiennes ». Si le peu d'espace dont ici nous disposons, nous défend d'examiner maintenant ces deux chapitres, éminemment intéressants, il faut en faire remarquer dès à présent la très grande importance : qu'en plus d'un point nous nous écartons de l'avis de l'auteur, cela se verra dans un article spécial, que nous consacrerons plus loin à la question, relative aux mots égyptiens, empruntés aux langues sémitiques.

Nous devons aussi dire quelques mots de la façon dont le véritable thème de M. Müller a été traité par lui dans son ouvrage, et nous éprouvons une vive satisfaction, en constatant que partout l'auteur semble procéder avec conscience et soin, quand il lui faut discuter les points, plus ou moins obscurs, qu'offre en si grand nombre la géographie égyptienne, relative à l'Europe et à l'Asie. Souvent ici, nous rencontrons une netteté et une précision dans la démonstration qui nous convainc et nous enlève, même malgré nous. C'est là le cas particulièrement des deux chapitres qui introduisent le livre de l'auteur et qui traitent de l'ancien empire et de « la liste des neuf peuples ». La manière, dont ces derniers sont distribués diffère considérablement de celle qu'on avait cru jusqu'ici devoir admettre, mais l'acception nouvelle, énoncée par M. Müller — et qui d'ailleurs s'appuie en partie sur des trouvailles de date récente — paraît fort vraisemblable.

Pour l'auteur *Pounet* est un pays uniquement africain, à la différence d'autres égyptologues, comme ERMAN et MEYER (nous sommes aussi de ce nombre) qui le

placent à moitié en Afrique, à moitié en Asie. *Ghar* est identifié à la Palestine. *Tahi* à la Phénicie, *Remenen* aux pentes du Liban et *Amour* à la Syrie moyenne, à l'est du Liban. L'identification malencontreuse de *Fenech* avec les Phéniciens est vigoureusement combattue par notre auteur. Un point qui va rencontrer beaucoup de doutes et sur lequel, personnellement, je ne puis partager l'opinion de M. Müller, c'est l'équation *Keftu* = la Cilicie. On n'est guère trop exigeant, en demandant des preuves plus convaincantes, en faveur de cette thèse, surtout comme le décret de Canope — je le cite, tout ptolémaïque qu'il soit ! — donne la Phénicie comme équivalent de *Keftu*.

« Les peuples de la mer » qui ont prêté matière à tant de controverses parmi les égyptologues, comme parmi les archéologues en général, ont été traités par M. Müller d'une manière qui ne diffère pas beaucoup des vues de de Rougé.

Dans *Ar( )-oun-na*, l'auteur voit avec Champollion les *Yavan*, et il appuie sa thèse dans ce cas sur une démonstration philologique qui est particulièrement intéressante. Toujours est-il qu'il faut tenir compte de l'existence en égyptien de la *liquida sonans* — phénomène que nous avons, les premiers, relevé — et selon les particularités qu'on peut observer quant à l'emploi de la *liquida sonans*, il est vraisemblable, que la lecture *aa* que l'auteur propose pour « l'œil », est inexacte.

Nous pourrions écrire tout un livre sur le livre de M. Müller, mais ce que nous venons de dire suffira sans doute pour faire comprendre à l'archéologue de profession qu'il ne peut s'abstenir de prendre connaissance de « Asien und Europa nach altaegyptischen Denkmaelern ». Il en tirera certainement grand profit.

Karl Piehl.

Professeur d'égyptologie à l'Université d'Upsala.

* * *

Des affinités de la langue basque avec divers idiomes des deux continents, par le C[te] H. de Charencey.

Que de tentatives n'a-t-on point faites pour rapprocher le basque d'autres langues du vieux continent ou de l'Amérique, sans avoir encore pu réussir ; le basque est resté jusqu'ici comme une ile isolée au milieu de l'océan. Cet insuccès ne doit pas décourager les travailleurs. Aussi applaudissons nous aux efforts de M. de Charencey pour arriver à une solution de cette intéressante question.

Dans des études antérieures, il s'est attaché à dégager du basque proprement dit les éléments étrangers spécialement romans, espagnols, etc. C'était d'autant plus nécessaire que ces mots ayant subi en basque des altérations considérables, il est souvent difficile de les reconnaître et il faut pour cela une connaissance approfondie des procédés euskariens dans l'adoption des mots du dehors.

Le champ d'exploration exploité dans cette dernière étude est formé des idiomes berbères et de ceux des Montagnes rocheuses en Amérique.

La comparaison tombe d'abord sur les pronoms dont la forme fondamentale est pour la 1[re] personne *ne* en berbère ; *ni* dans les dialectes américains dits algiques et en basque.

Pour la 2[e] p. c'est respectivement *ke*, (kai-tehe), *ki* et *hi* (de *ki*).

En outre, point important les dialectes berbères ont une finale *k* qui donne *Nek, kik* et qui se retrouve en basque comme signe de la valeur active du pronom.

La troisième personne présente des variations diverses. *Netsa*, *netta* en berbère elle est *nekha* en plusieurs dialectes algiques (ailleurs *wi*) et *on*, *onek* en basque comme démonstratif « celui-ci ».

La variante algique *Wi* ne doit pas nous étonner, nous avons bien dans nos langues *vos* à côté de ὑμεις, *euch*, *you* etc.

M. de Charencey examine ainsi différents phénomènes qui se présentent d'une manière analogue dans les trois groupes de langue, phénomènes lexigraphiques ou syntaxiques ce qui double les probabilités de rapports originaires. Un des plus curieux, s'il était passé à l'état de certitude, c'est la désignation du passé par l'adjonction du mot « mort » au thème verbal. Ainsi « j'aimais » se dit en Algonquin « moi amour-mort ».

Cette étude mérite d'être lue avec attention. Si tout n'y est pas certitude, rien ne paraît hypothèse trop hasardée.

C. H.

*
* *

Le Code du Mahâyâna en Chine. Son influence sur la vie monacale et sur le monde laïc par J. J. M. De Groot, g^d in 8° 270 p. Amsterdam J. Müller 1893, (Actes de l'Académie d'Amsterdam).

M. De Groot, le sinologue bien connu par ses grands ouvrages sur les religions populaires de la Chine, vient de publier sous le titre que l'on vient de lire, un livre des plus importants pour l'étude du Bouddhisme en lui-même, comme de son histoire et de son état présent dans l'empire chinois.

Nous avons dû en d'autres occasions et bien à regret faire des réserves vis-à-vis de M. De Groot comme hagiographe ; il nous est d'autant plus agréable de pouvoir donner nos éloges à cette nouvelle production de sa plume. Ce livre a un double but : donner au public dans le texte et dans une traduction française le code bouddhique qui est le plus en vigueur en Chine, puis exposer l'état du Bouddhisme dans ce pays tel que l'auteur l'a vu pratiquer pendant de longues années.

Le tout est précédé d'une introduction remarquable qui nous fait connaître les différentes écoles bouddhiques qui se sont produites parmi les Chinois et les différentes règles qui ont été admises par eux avec cet esprit d'éclectisme qui est un des traits les plus remarquables des habitants de l'Empire des Fleurs.

Les divers ouvrages bouddhiques traduits en Chine sont en nombre énorme. Déjà en 406 on corrigeait la traduction de plus de 300 d'entre eux et depuis lors ce nombre s'est accru sans cesse. Dans cette masse M. De Groot a choisi celui qui porte le titre de *Fam Kang King* ou Livre (Sûtra) de la loi de Brahma, parce qu'il a constaté, nous dit-il, que c'est celui dont les bonzes suivent généralement les préceptes et qui a exercé la plus grande influence parmi eux.

Dans une première partie l'auteur nous donne le texte et la traduction française de ce livre. Suit un résumé méthodique de ces préceptes diffus et confusément exposés. Le lecteur peut ainsi s'en rendre compte, sans peine et sans perdre son temps.

La seconde partie, toute pratique, et la plus longue, nous montre le bouddhisme en action ; nous y voyons longuement décrits les couvents bouddhiques et la vie qu'on y mène. C'est un travail des plus intéressants et des plus instructifs. On doit seulement savoir que l'auteur nous fait simple-

ment connaître les maisons modèles et les pratiques que suivent les ascètes observateurs scrupuleux de leurs règles, ce qui n'est malheureusement pas le cas le plus fréquent. L'histoire du Bouddhisme en Chine témoigne qu'il en a toujours été ainsi ; le Dictionnaire chinois a même des termes pour désigner spécialement les fourberies et l'inconduite des bonzes. Mais cela était en dehors du plan que M. De Groot s'était tracé.

Nous ne chicanerons pas le docte auteur sur la traduction de l'un ou l'autre mot que nous eussions interprêté autrement, en raison surtout du sens des mots sanscrits correspondants ; ce serait s'arrêter à des vétilles ; non plus que sur cette persistance à employer des termes correspondant si mal aux idées qu'ils expriment tels que ceux de *Messes* (en parlant des prières bouddhiques) d'*abbés* et autres semblables. Son livre cependant ne ferait que gagner à leur absence.

Laissant ces choses de côté nous dirons seulement que M. De Groot au point de vue où il s'est placé nous a donné une œuvre docte et importante, d'une valeur spéciale pour les études bouddhiques.

C. DE HARLEZ.

MISCELLANÉES CHINOIS.

I. — Le rève chez les chinois.

(*Suite*).

Les naissances des personnages extraordinaires sont fréquemment annoncées de la même façon. Ainsi la mère du célèbre poète Li-tâi-pé avait vu l'étoile de Vénus (*Tai-pe*) projeter des rayons sur elle et pour ce motif avait donné le nom de cet astre au fils conçu sous son influence.

On connait l'histoire analogue de Lao-tze, de Tchang-tao-ling et de beaucoup d'autres. La mère de Tchang-tao-ling, dit le *Shen-sien-tong kien* (1) vit en rêve un esprit qui descendait de la grande ourse, vêtu d'une longue robe brodée et portant à la main une fleur parfumée. Ce parfum se répandit sur elle et quand elle se réveilla elle se sentit enceinte.

L'*Immortel* honoré sous le nom de *Wen-Yuen-Shvai* « Le général Wen » fut obtenu par sa mère Tchang-Shi d'une façon analogue. Cette dame priait instamment *Hou-tou*, l'esprit de la terre pour obtenir un fils. Un jour elle vit en songe un esprit couvert d'une cuirasse d'or et armé d'une grande hache. Il tenait de la main droite une perle magnifique et dit à la dame endormie : Je suis l'esprit Lu Kia l'envoyé du Maître suprême. Je désire que vous soyez mère, y consentez-vous ? Tchang-shi répondit qu'elle était soumise aux ordres du ciel. Là-dessus l'esprit déposa la perle dans son sein et douze mois après (2), notre héros voyait le jour (3).

Des traits de ce genre abondent dans les livres chinois ; mais ces exemples suffiront à notre tâche.

(1) Voir le *Shen-sien-tong-kien* XV f. 15, ss.

(2) Voir le *Tchong-hoei-seu-shang-ki*.

(3) Les Mythologues chinois aiment à prolonger le temps de gestation de leurs grands hommes.

C'est à la suite d'un songe pendant lequel il avait vu le soleil, que l'empereur Kao-sin (25e siècle, A. C.) eut huit fils, tous parfaitement sages, à ce point que le peuple les appela les huit *Yuen* ou les huit principes, ou *Yuen-Wang-tze*, les huit fils de roi principiels, à la tête des êtres.

L'empereur Ti-Kou (24e siècle av. J.-C.) vit également en rêve, l'astre du jour et l'avala, ce qui lui procura la conception et la naissance d'un fils. (Voir Si-lei fou, IV, l. 20, 1).

D'après le Sze-Ki, King-ti des Hans rêva d'un esprit femelle qui lui remit en mains le soleil lui-même pour le donner à son épouse impériale. Celle-ci l'avala sans aucune façon et devint mère d'un prince, après quatorze mois de gestation. Cet enfant merveilleux fut Wu-ti. (Voir le Han-Wu-ti-tchuen).

D'après le Pe-sze, Wei-Kao-heou-tchouen, l'impératrice épouse Hiao-Wen rêva qu'elle se trouvait debout au milieu du Tang et que le soleil vint projeter ses rayons sur elle par la fenêtre, et la brûler. En vain cherchait-elle à s'y soustraire à droite et à gauche.

Le lendemain, elle interrogea Song-nien sur la signification de ce rêve et celui-ci lui dit que c'était un présage merveilleux. Aussi peu après la princesse conçut en son sein l'enfant qui fut Siuen-Wu-ti et elle vit en rêve le soleil se transformant en un dragon qui enveloppait l'impératrice. Celle-ci conséquemment enfanta le prince héritier du trône.

Le soleil joue le même rôle dans la naissance de Huang-King des Tao-she. Sa mère vit un jour l'essence du grand luminaire céleste qui s'arrêtait en son sein, puis deux hommes célestes (Tien-jin) qui descendirent vers elle, tenant en main une cassolette d'or à encens. Aussitôt elle sentit en elle une douce commotion dont rien n'expliquait la cause et conçut Huang-King.

La lune intervient parfois aussi dans ces conceptions miraculeuses. C'est elle, par exemple, que l'épouse de Wu-ti des Liangs vit descendre dans son sein et le féconder.

Ce ne sont point seulement les grands personnages, ceux qui ont joué dans l'histoire de leur patrie un rôle important, qui ont été les objets de semblables faveurs.

Ainsi un certain Tchong-touk, personnage peu connu, reçut son nom d'honneur à la suite du fait suivant. Dans sa jeunesse, il rêva un jour qu'un grand oiseau de couleur rouge à lignes de cinq couleurs, tracées régulièrement, descendait dans la cour de la maison de ses parents. Son grand père auquel il raconta la chose lui dit : Ces cinq couleurs sont celles du phenix bigarré ; ces lignes rouges appartiennent au tsu. Ce jeune homme sera l'assistant des phénix. Il se distinguera en littérature et pour ce motif paraîtra à la Cour. Puis en raison de ce fait il lui donna le nom d'honneur de *Sheng-Wen*, d'art parfait.

Un homme de Liu-tchuen nommé Kien-Shi, habitant au bord du torrent de Ki, y vit deux pierres blanches qui se pressaient l'une contre l'autre ; il les prit, les porta chez lui, et les mit dans un coffre. La nuit suivante il vit en rêve deux belles jeunes filles vêtues de blanc qui se traitaient de sœurs et qui vinrent se placer à ses deux côtés. Quand il fut éveillé, il comprit que c'était une manifestation merveilleuse des deux pierres. Il prit celles-ci et se les inséra dans sa ceinture. Cela lui porta tellement bonheur que son étoffe se développa au point de lui donner trente mille morceaux de toile pour des vêtements de ses amis.

Cette histoire tirée du Tsu-huen-ki-shen-luk, nous transporte sur un autre terrain, celui des rêves servant à récompenser des actions vertueuses. Cette catégorie est tout aussi nombreuse que les autres, mais il suffit d'en avoir donné un exemple. Ajoutons un dernier trait.

Tchao, roi de Yen, vit un jour en songe un homme ailé qui volait parmi les nuages puis descendit, s'approcha de lui et lui fit de la main un signe sur le cœur qui s'entrouvrit. Effrayé, le roi s'éveilla et se trouva le cœur malade. Quelque temps après, le même personnage lui apparut de nouveau et pressa la poitrine du roi. Celui-ci insista pour savoir d'où venait cette apparition. Mais le mystérieux personnage se transforma en un oiseau bleu et disparut.

Nous ne multiplierons pas ces traits davantage, il nous

suffit d'en avoir donné une idée exacte. Il est un point cependant qui mérite une attention spéciale. C'est que les rêves des souverains ont créé bon nombre de personnages célestes et multiplié les habitants supposés de l'olympe chinois en y introduisant des êtres souvent imaginaires.

En voici deux exemples :

Les Chinois honorent un personnage du nom de Tchong-Kuei, considéré comme son nom l'indique comme le protecteur des hommes contre les démons, Or, l'existence de cet Immortel ne repose que sur un rêve de l'empereur Huen-tsong des Tang qui règna de 713-756. Ce prince pris un jour d'un accès de fièvre, vit en songe un petit démon portant un pantalon rouge, un pied chaussé l'autre tout nu, un éventail d'une main, une flûte de l'autre et se jouant dans sa chambre comme un esprit follet. Saisi de crainte l'empereur appelait sa garde à son secours lorsqu'un autre esprit terrestre d'une taille gigantesque entra dans l'appartement impérial, saisit le petit démon et le chassa après lui avoir arraché un œil.

Réveillé, Huen-tsong se sentit plein de reconnaissance pour son libérateur. Le matin arrivé il fit venir un peintre pour tracer le portrait exact du grand démon et depuis lors celui-ci reçut les honneurs du culte sous le titre de Tchong-Kuei ou l'expulseur des mauvais esprits.

Tchang-sien ou Tchang l'immortel, le patron des gens sans enfants est aussi le produit d'un rêve impérial. Il apparut à Jin-Tsong de la dynastie Song (1023 à 1064 ap. J.-C) sous la forme d'un beau jeune homme tenant une arbalète sous le bras et lui révéla qu'il était l'adversaire victorieux d'un démon qui dévore les petits enfants.

Deux autres personnages insignifiants ont été élevés à la dignité de *Shang-ti* ou « Souverain empereur » par un impérial rêveur auquel leur apparence avait plu. Mais en voilà plus qu'il n'en faut.

Les poètes chinois emploient fréquemment le rêve comme artifice de style, image ou tableau. Parfois un songe forme toute la matière d'un morceau lyrique comme dans l'ode célèbre

où le poète Thou-fou feint de voir en rêve son ami Li-tai-pe exilé et prisonnier sur les rives du Kiang. Inquiet, anxieux, il se demande quels dangers le menacent ; il voudrait courir auprès de lui, le serrer contre sa poitrine, le protéger de son corps. Il le voit les fers aux mains, gémissant, mais plutôt sur les malheurs de sa patrie que sur sa disgrâce personnelle. Son regard calme, imperturbable se rit des efforts de ses ennemis...

Mais la plupart du temps les rêves ne sont que des incidents dans les pièces poétiques.

Au même genre appartiennent par exemple l'ode de Liang-tchin-go ayant pour titre *Mong-Kien mei-jin-shi*. « Ode du songe faisant voir un personnage d'une grande beauté » et celle de Tang-Wang-pho intitulée *Mong-yu-shen-shi* « Ode du rêve de l'Immortel circulant à l'aise ».

Dans la première le poète nous dit qu'il entendit d'abord un profond et fort soupir, qu'il connut par là les anxiétés de son prince. Puis tout-à-coup le ciel s'ouvrit, il aperçut devant lui un personnage aux brillantes couleurs qui lui présenta un bois du mont Wu et le regardait fixement. S'éveillant subitement, il ne vit plus rien de cette apparition ; il comprit que c'était un esprit méchant, hostile à son prince. Aussi les larmes coulèrent de ses yeux et mouillèrent sa poitrine.

Dans la seconde nous voyons un esprit se placer devant le chantre inspiré, s'élever dans l'éther, marcher sur les nuages, puis se faisant traîner par des dragons, chevauchant sur la lune, portant un manteau d'or et des ornements d'étoiles. Le poète s'étonne de la présence d'un si brillant esprit dans une si sombre localité, etc., etc.

Des pièces de ce genre ne sont pas rares (1), mais dans la plupart, les rêves ne constituent que des incidents plus ou moins importants dans l'ensemble du sujet et pour le but de l'auteur.

(1) Citons encore pour mémoire, de Li-tai-pe, le *Yeou-tien-lao-yin-lao-pie-shi* « Le chant de la vieille qui se promène dans le ciel en chantant » ; de Thou-fou le *Kuei-Mong-shi*, le rêve du retour, etc., etc., on en trouvera une quinzaine dans le *Yuen-Kien*.

Citons seulement celui de Wang-Yin des Han postérieurs qui s'étant endormi paisiblement vit tout-à-coup en songe les transformations merveilleuses des esprits terrestres et des êtres vivants ; puis aperçut une tête de serpent, un front de poisson à quatre cornes, un oiseau à trois pieds et six yeux, un corps de dragon et beaucoup d'autres merveilles.

Nous nous en tiendrons là ; nos lecteurs ne nous en demanderont pas davantage, certainement.

L'importance que les Chinois attachaient à l'interprétation des songes n'a fait que grandir avec les siècles. Aujourd'hui surtout ils y font la plus grande attention et s'efforcent d'en trouver la vraie signification, l'intention des esprits qui les envoient.

Voici deux faits relatés par un journal de Sang-hai. On y verra ce que les Chinois attendent de leurs songes.

C'est d'abord un riche bourgeois de Shang-hai qui se vit en rêve derrière un temple de la cité et aperçut dans le sol entr'-ouvert un trésor caché depuis des siècles. A son réveil il courut en toute hâte au lieu de sa vision et y trouva, à deux pieds sous terre, une caisse pleine de lingots d'or.

Le second fait est plus remarquable encore. Un jour l'équipage d'un vaisseau forma un complot pour assassiner le capitaine et s'emparer de ses écus. Les conjurés réussirent complètement dans leur sinistre projet. Mais la nuit qui suivit le crime, un commerçant de Macao vit en songe le capitaine qui lui révéla les circonstances de sa mort. Le commerçant dénonça les coupables aux autorités portugaises qui firent poursuivre et arrêter les coupables ; ceux-ci, jugés et convaincus de leur forfait subirent le dernier supplice.

Mais les Chinois ne se contentent pas de recevoir des songes des esprits et d'en interpréter le sens. Ils en demandent aussi aux êtres célestes pour connaître leurs volontés ou le sort qui les attend eux-mêmes.

Lorsqu'un Chinois ne sait quel parti prendre dans une circonstance assez importante, il se rend dans un temple voisin, y brûle de l'encens et des chandelles et prie le génie invoqué

dans ce sanctuaire de lui envoyer un songe qui lui indique ce qu'il doit faire en l'occurence ; puis souvent il se met à dormir devant l'image et attend le songe désiré. Lorsque son vœu est exaucé il consulte le sort pour savoir si le songe survenu est dû au hasard ou bien au génie dont il a sollicité l'intervention. Si le sort lui dit de l'attribuer aux êtres célestes il consulte l'interprète atitré des visions nocturnes et reçoit de sa bouche la solution de la question. Les plus hardis la résolvent d'eux-mêmes. (*Cp. Dennys*, Folklore of the Chinese ; *Doolittle*, Social life of Chinese).

II. Le Huan et le Pe, les deux esprits de l'homme.

Dans notre explication du rêve chez les Chinois, il a été fait plusieurs fois mention de ces deux esprits qui animent le corps humain. Nous n'en avons alors donné qu'une explication brève et sommaire, nous réservant d'y revenir dans une courte monographie spéciale ; c'est ce que nous allons faire ici en réunissant les traits principaux que nous avons pu recueillir dans les auteurs chinois.

Nous n'avons point trouvé de traité *ex-professo* du sujet, chez les philosophes de l'Empire des Fleurs ; ce n'est guère que dans les Encyclopédies que l'on peut s'instruire suffisamment de ce qui concerne ces conceptions. Il ne semble guère que les philosophes aient songé à les distinguer ou à les définir.

Les caractères qui représentent ces deux puissances de l'être humain, datent d'une haute antiquité, car on les trouve déjà dans le système Ku-Wen qui fut aboli au IX[e] siècle avant notre ère. Alors comme maintenant le signe représentatif de *Huan* figurait un Kouei, un esprit humain avec celui des ondes éthérées qui représentent la parole. Le second était déjà composé du même *Kuei* avec l'hiéroglyphe de blanc. Parfois aussi du complexe « main, bouche et blanc. »

Le premier semblait donc désigner le principe humain de la parole, l'autre celui des manifestations sensibles, du corps, l'un

et l'autre et le dernier même supérieurs à la matière, l'informant.

Le mot *Huan* ne se trouve pas aux vieux kirgs ni dans les livres confucéens. *Pe* se rencontre au *Shu-King*, mais dans le sens de « lune décroissante. » C'est au *Li-Ki* et au *Tso-tchuen* que l'on trouve pour la première fois la mention de ces deux agents de l'être humain. Il serait assez difficile de dire lequel de ces deux textes est le plus ancien (1). Le Li-ki porte : que « le prince et son épouse offrent la liqueur au mort pour réjouir le *Huan* et le *Pe*. Cela s'appelle concilier, appaiser. »

Le Rituel ne nous explique pas la signification de ces termes. Mais en revanche le Tso-tchuen la donne de la manière la plus explicite. C'est au livre X, règne du prince Tchao, an VII, 4e mois. Pi-Yeu, prince de Tcheng avait révolté ses sujets par sa vie désordonnée, il se livrait à la boisson tout le long du jour. Des grands, conjurés contre lui, l'attaquèrent en sa ville même et Pi-Yeu fut tué sur le marché. Mais après sa mort, des farceurs s'amusaient à effrayer le peuple en racontant des apparitions du prince assassiné. Tze-tchan le grand astrologue étant allé à Tsin, Tchao-King-tze lui demanda si Pi-Yeu pouvait réellement revenir, s'il pouvait être un Kouei, un esprit. Certainement répondit Tze-tchan. Quand un homme naît, ses premières modifications, ses premiers mouvements sont (formés par) ce qu'on appelle le *Pe*.

Après que le *Pe* s'est produit ce qui est (en lui) d'éthéréal actif est le *Huan*. Par l'usage des choses sa substance se multiplie, le *Huan* et le *Pe* se fortifient. Ainsi s'assimilant la subsistance éthéréale et lumineuse il arrive à être un esprit intelligent.

Quand un homme ou une femme meurt en pleine vigueur, leurs *Huan* et *Pe* peuvent s'attacher aux vivants, les hanter et être pour eux des apparitions funestes.

Tel est l'enseignement du voyant de Tsin. Il a bien tous les caractères des explications chinoises. Il veut expliquer les

(1) Ils ne dépassent pas le IVe siècle avant notre ère. L'un est le Rituel chinois, l'autre une série d'Annales.

choses à fond mais vous abandonne à mi-chemin, vous laissant dans le vague et l'incertain. Si l'on prend le texte à la lettre, on devra voir dans le *Pe*, le *Huan* et le *Ming-shen* (l'intelligence achevée) trois états successifs du principe actif de l'homme, l'un disparaissant quand l'autre se forme ou chacun d'eux se perdant dans celui qui le suit. Il n'en est rien cependant, car nous voyons par la suite que le *Pe* et le *Huan* subsistent tous deux après la mort et séparément du Ming-shen.

En outre Tze-tchan ne nous apprend nullement de quelle nature sont ces trois principes et comment s'opèrent ces formations successives. Précédemment il avait dit que quand un Kuei a un lieu où il peut se rendre et habiter agréablement, un *home*, alors il ne vient pas inquiéter les habitants de la terre.

Ce Kuei est l'âme humaine séparée du corps par la mort. L'astrologue ne distingue plus en elle le *Huan*, du *Pe* ou du *Ming-shen*. Mais le Li-ki au L. II, 2, § 18, nous apprend qu'après la mort le cadavre reste en terre, tandis que *Huan* s'élève dans l'air et va partout où il veut. — Le Huan-Khi, dit le livre, c'est-à-dire la substance pure, active, éthérée. Ce qui ne nous dit rien par rapport au *Pe* ; mais au L. VII, 1-7, nous lisons que le corps et le *Pe* descendent en terre tandis que le principe de connaissance s'élève dans les régions supérieures. (*Tchi-Khi*). Et au Kiao il est dit que la substance de Huan retourne au ciel.

Nous avons vu qu'ailleurs, le Li-ki parle du *Pe* et du *Huan*. Comme ce rituel est l'œuvre de différentes mains et de différentes époques, nous devons y rencontrer des systèmes différents. Il ne faut point chercher à identifier toutes ces conceptions. Nous pouvons et devons admettre que les uns reconnaissent trois principes et les autres deux seulement. Le même fait s'est produit, d'ailleurs, parmi les philosophes modernes, et l'on peut, ce me semble, distinguer en Chine comme en Europe soit un principe de vie matérielle (*pe*), un esprit animal (*huan*) et une intelligence, une âme (*ming-shen*,

ou *tchi-khi*) ; ou bien un principe de vie corporelle et un principe de connaissance, spirituel. (*Pe* et *tchi-khi.*) (1).

Ce n'est pas la seule divergence que nous avons à signaler. Le grand traité philosophique adjoint à l'I-king sous le nom de Hi-sze porte ces paroles : « La substance élémentaire et active produit les êtres vivants ; les mouvements du Huan opèrent leurs changements (2). » Connaissant cela on connaît l'immatériel (l'esprit) et la forme corporelle des Kuei et des esprits. Ici encore nous n'avons que la matière et l'esprit (Huan). Les derniers mots prouvent que pour l'auteur du Hi-sze le Huan était la partie spirituelle de l'homme et la substance intellectuelle, les esprits.

Tout ce que nous venons de voir est postérieur à l'époque de Kong-tze. Le Li-ki, le Hi-sze, lui-même, dont on s'efforce de reculer la date le plus possible est composé en grande partie, de paroles attribuées au philosophe, ce qui nous repporte à une époque même beaucoup plus récente que l'âge de Kong-tze ; car on n'a pu lui attribuer de semblables discours que longtemps après lui.

Depuis lors, bon nombre de philosophes et lexicographes ont voulu donner leur définition du *Pe* et du *Huan* mais d'une manière qui ne jette pas une très grande lumière sur cette double question. Donnons-en, toutefois, les principales afin de faire mieux connaître comment les Chinois traitent ce genre de sujet.

Le Yo-tchuen nous apprend que le *Pe* et le *Huan* sont le principe éthéré et la puissance d'action de cœur.

Hoei-nan-tze, penseur (!) du IIIe siècle A. C., enseigne que le *Pe* est du Khi, de la substance de la terre et le *Huan* de la substance du ciel ; ce qui revient à dire des substances matérielles et spirituelles, car le ciel n'est point ici la voute matérielle qui nous recouvre, mais le monde des esprits.

(1) Au Li-Tchi-i du Li-ki il est dit que le *Pe* est la perfection du *Kuei*, mais ici nous nous trouvons devant des idées particulières que les plus savants commentateurs chinois eux-mêmes ne peuvent expliquer.

(2) *Hi-sze*, P. 1. § 21.

Le *Pe-hu-tong* de Pan-Ku (+ 93 p. C.) contient en forme de définition, les explications suivantes : « Le *Huan* est comme une onde mobile, il va toujours sans s'arrêter. Il agit à l'extérieur et domine les sentiments intimes, les mouvements des passions. Le *Pe* est inférieur, de qualité commune, c'est ce qui rend l'homme visible ; il domine la nature en ses qualités ». Ce qui revient à dire que le *Pe* constitue le corps et le *Huan*, l'esprit, l'âme. Aussi c'est ce que dit expressément le commentaire Sou du Tso-tchuen, en ces termes : le *Pe* est le principe immatériel attaché au corps (*ling*) ; le *Huan* est le principe spirituel (*Shen*) base des sentiments, des tendances de la volonté.

Par contre, l'auteur du *Shuo-Wen* contemporain de Pan Kou nous dit gravement que le *Pe* est la substance du Yin et le *Huan* celle du Yang. Ce que cela signifie le docte écrivain n'en a cure. Au fond il est d'accord avec le précédent qui, seul, s'exprime d'une manière raisonnable et satisfait complètement si l'on rapproche de son langage, celui d'un autre livre chinois bien connu. Car celui-ci nous explique que le *Pe* est ce par quoi l'œil voit, l'oreille entend, la bouche goûte, etc. Ce qui revient à dire que le *Pe* est l'âme sensitive et le *Huan*, l'âme spirituelle, l'eprit pensant et voulant.

Naturellement les définitions de nos deux principes se multiplient avec les siècles ; ce qui multiplie également leurs variétés. Nous ne pouvons les citer toutes ; ce serait d'ailleurs prétendre à l'impossible que de vouloir connaître tout ce qu'en a été dit. En voici seulement quelques-unes des principales.

Huang-shan est celui qui s'exprime avec le plus de détails. L'homme naissant, dit il, n'a d'abord que son essence éthérée, se joignant à la substance humaine (Khi) ; celle-ci produit le corps et toutes ses parties, chair, os, cheveux, sang, etc. Quand l'être humain commence à parler ce qui l'anime est le Khi. L'esprit de la substance humain est le *Pe* ; celui du Khi est le *Huan*. Le *Pe* et le *Huan* sont réunis par l'esprit du Yin et du Yang, alors la nature rationnelle, le *li*, la vérité règne en l'homme. La réunion, l'accord du *Pe* et du *Huan* c'est la vie, leur désunion c'est la mort. Aussi les rites des sacrifices

funèbres ont pour but et pour effet de les réunir de nouveau. C'est pourquoi le Li-ki dit que cette réunion est l'acte suprême de la piété filiale.

Cela est très beau sans doute ; mais, comprenne qui pourra. Les philosophes de l'Empire du Milieu se contentent d'accoupler des mots sans se préoccuper du sens précis que leur ensemble peut présenter. Plus rationnelles sont les paroles du Po-pu tze et du Yue-tsiue-shu. « Tout le monde, dit le premier, instruit ou grossier, sait que son corps est doué d'un *Huan* et d'un *Pe*. Quand ces deux principes s'en séparent partiellement l'homme devient malade ; s'ils le quittent tout a fait, l'homme meurt. C'est pourquoi quand cet abandon partiel à lieu, les magiciens ont leurs formules pour les arrêter ; quand leur départ est achevé le Li-ki prescrit l'usage de rappeler le *Huan*.

L'histoire de Yue, raconte que le prince de cet état fit un jour cette question à Fan-tze : quand l'homme possède le *Pe* et le *Huan* il vit ; s'il les perd, il meurt. Ainsi tous les êtres vivants les possèdent comme l'homme ?

Fan-tze répondit : oui ils en sont tous possesseurs, les animaux comme les hommes Entre le ciel et la terre, l'homme est l'être supérieur. Pour là vie des animaux le khi élémentaire est la chose essentielle. Pour la vie de l'homme le *Pe* et le *Huan* jouent le même rôle.

Pour des européens méticuleux, cet exposé paraîtra quelque peu incohérent. Les Chinois moins soucieux de la logique acceptent cela comme de l'or en barre. Plusieurs même prennent au sérieux une ode de Song-Yü dans laquelle le poète raconte comment il fut rappelé à la vie par une magicienne qui fit rentrer en son corps le huan fugitif et réanimer la substance élémentaire de son être (*tsing*).

La poésie s'est aussi emparée de ces conceptions pour en tirer des images et des tableaux, des sujets de morceaux lyriques même. Mais comme ils ne nous en apprennent rien, nous les laissons entièrement de côté, à part le seul exemple que voici :

Liang-tchin a pris le rappel du Huan ou de l'âme après

la mort pour sujet d'une longue pièce intitulée *Kuei-huan-fu* « Chant du rappel de l'âme. » Mais il n'ajoute rien aux notions que nous possédons déjà. Il n'y a guère de mention du Huan que dans un passage où il dit que pendant un rêve, son Huan était occupé à méditer, à penser à son endroit, et un autre où il rappelle qu'à la mort la substance se détruit, le *Pe* se dissout et le *Huan* s'en va mais peut revenir.

Tout ce que nous avons vu jusqu'ici appartient aux doctrines des lettrés et du public instruit. Les Tao-she modernes ont imaginé de nouvelles notions et reconnaissent trois principes à l'homme, à savoir : le *Ling-hwun* principe de vie végétative commun même aux plantes, le *Hio-hwun* ou principe de perception, âme sensitive appartenant à tous les animaux et le *Ling-hwun* ou principe intellectuel sachant discerner le vrai et le faux, partage de l'homme seul, seul immortel, l'âme.

Quelques-uns les figurent comme les principes de la respiration, des sentiments et des facultés intellectuelles.

Certains Tao-she distinguent trois *Huan* et sept *Pe* différents. Mais cela est entièrement en dehors de notre sujet, que nous avons déloppé surabondamment.

C. DE HARLEZ.

EXAMEN CRITIQUE

DE QUELQUES

SYNCHRONISMES ASSYRIO-BIBLIQUES.

III.

SALMANASSAR II, ROI D'ASSYRIE, VAINQUEUR DE JOASH D'ISRAËL ET DE HAZAËL II DE SYRIE.

Dans le récit, fait par l'inscription de la Stèle-Taylor de la dix-huitième campagne de Salmanassar II en 842, la dix-huitième année de son règne, nous trouvons mentionné un roi de Syrie du nom d'*Hazaël* et un roi d'Israël désigné sous le nom de *Jahoua.*

Tous les savants, cités dans le précédent paragraphe comme identifiant le roi Akhabu de l'inscription avec le roi Achab d'Israël, identifient également le roi Jahoua du présent récit avec le roi *Jéhu* d'Israël. (1) Et cependant, ici de même que dans le cas précédent, la chronologie des règnes respectifs de Salmanassar et de Jéhu exclut absolument leur contemporanéité. Salmanassar régna de 860-825 et Jéhu de 892-864. Le dernier n'a pas pu, par conséquent, payer tribut à Salmanassar en 842, car à cette date il était mort déjà depuis environ un quart de siècle. Il s'ensuit que le roi d'Israël, désigné par l'inscription sous le nom de JAHOUA, doit être un autre que le roi Jéhu.

Pour découvrir de quel roi d'Israël il s'agit en réalité, nous

(1) Vigouroux, *ouv. cité*, pp. 74-76, Le Normant-Babelon, t. IV, p. 201 et t. VI, p. 280 ; Sayce, *ouv. cité*, pp 140-142, Maspero, *ouv. cité*. p 379 ; Stade, *ouv. cité*, p, 545, Tiele, *ouv. cité*, p. 202, Hommel, *ouv. cité*, p. 612 et Mürdter-Delitzsch, *ouv. cité*, p. 170.

n'avons qu'à consulter les synchronismes. Or, au règne de Salmanassar II ainsi qu'à la date de la *dix-huitième* expédition de ce monarque, soit à l'an 842, correspond le règne du roi Joas d'Israël, en hébreu J'HÔASH, qui régna de 847-831. Ici, de même que dans le cas précédent, les savants, qui voient dans JAHOUA de l'inscription le roi Jéhu d'Israël, en hébreu J'HOU, ont été induits en erreur d'une part par la reproduction défectueuse du vrai nom du roi d'Israël J'HOASH, sinon par la substitution à ce nom du nom de Jéhu, lu par le scribe sur une inscription plus ancienne, et, d'autre part, par l'adjonction au nom Jahoua du nom du roi de Damas Hazaël.

Le roi Jéhu d'Israël fut, en effet, contemporain d'un roi de Syrie du nom d'Hazaël (II [IV] Rois, XII). Mais, dans l'inscription de Salmanassar II, il ne saurait pas être question de cet Hazaël, contemporain du roi Jéhu (1). La chronologie exclut absolument cette identification. Dès lors, le roi Hazaël de l'inscription est à identifier avec le roi syrien Hazaël II, qui régna de 844-830 et dont fut contemporain le roi Joas d'Israël, qui eut beaucoup à souffrir de lui ainsi que de son fils Ben-Hadad III (II [IV] Rois XIII, 3).

En présence de ces synchronismes, il ne saurait pas, me semble-t-il, y avoir plus longtemps doute que par le roi JAHOUA de l'inscription il faut entendre le roi J'HOASH d'Israël et par le roi de Damas, son allié, Hazaël II, dans la deuxième année de règne duquel eut lieu l'expédition de Salmanassar de l'an 842, laquelle se termina par une sanglante défaite infligée à ces deux rois et à leurs alliés (2).

Ce que nous venons de dire suffit, croyons-nous, pour justifier le synchronisme inscrit en tête du présent paragraphe.

Dans le paragraphe suivant nous allons rechercher de quel monarque assyrien fut contemporain le roi Menahem d'Israël et avec quel monarque peut être identifié le roi d'Assyrie désigné dans la Bible sous le nom de Phul.

(1) Le roi de Damas, contemporain de Jéhu, est Hazaël I. Le contemporain de Joash est Hazaël II. — Voir la liste des rois de Damas chez Vigouroux, *ouv. cité*, t. IV, page 47.

(2) Voir Tiele, *ouv. cité*, p. 202.

IV.

ASSURDAN III D'ASSYRIE, ET MENAHEM D'ISRAËL ; PHUL, ROI D'ASSYRIE, ET TIGLATH PALASSAR III (1).

Parmi les renseignements très laconiques, contenus dans la chronique cunéiforme (canon B) concernant le règne du monarque assyrien Assurdan III (773-755), nous trouvons mentionné à l'année 765, en laquelle la peste sévit en Assyrie, une campagne de ce roi contre Hadrach en Syrie.

Selon la chronologie des règnes des rois de Juda et d'Israël, l'an 765 correspond à la dernière partie des six mois de règne de *Zacharie* d'Israël, à l'unique mois de règne de *Sellum*, son successeur, ainsi qu'à l'avènement de *Menahem* au trône de Samarie. Cette année était la *trente-neuvième* année du règne du roi *Azarias-Ozias* de Juda.

Dans les Annales de Tiglath palassar III il est question d'une formidable coalition Syro-palestinienne formée contre l'empire d'Assyrie. Outre Rezin, roi de Syrie, Eniël, roi d'Hamath, et plusieurs autres rois, le récit mentionne encore *As-ri-a-u* de *mat Jehudi* (2), c'est-à-dire *Azarias*-Ozias, *roi de Juda*, ainsi que le roi Menahem de Samarie, désigné sous le nom de *Mi-ni-him-mi Samirina-ai*, dont il est dit là qu'il paya tribut au roi d'Assyrie.

Pour que ces évènements, inscrits dans les Annales de Tiglath palassar, pussent ressortir au règne de ce monarque, il faudrait avant tout qu'il ait été contemporain d'Azarias de Juda et de Menahem d'Israël.

Or Tiglath palassar III règna depuis l'an 745 jusqu'à l'an 727, Azarias de Juda depuis 804 jusqu'en 752 et Menahem d'Israël depuis 765 jusqu'en 755. Le premier était donc mort depuis

(1) Voir cette question traitée au long dans Vigouroux, *ouv. cité*, t. IV, p. 91 et suivantes (Vme édit.)

(2) Voir Vigouroux, *ouv. cité*, p. p. 112-114 ; Tiele, *ouv. cité*, p. 219 et p. 230 et Hommel, *ouv. cité*, p. 662. Ces deux derniers identifient ce personnage avec le roi Azarias-Ozias de Juda.

environ *sept* ans et le second depuis environ *dix* ans au moment de l'avènement au trône de Tiglath palassar III.

En présence de ce fait, il y a impossibilité absolue d'attribuer à ce monarque les évènements consignés dans cette partie de ses Annales. Il reste donc à rechercher au règne de quel autre monarque assyrien il faut rapporter ces évènements et à essayer d'expliquer ce qui peut avoir décidé Tiglath palassar à se les approprier en les faisant insérer dans ses Annales.

Examinons donc ce double problème.

En ce qui concerne le premier problème, il nous semble que le passage biblique II (IV) Rois, XV, 19, rapproché de I Paral. V, 26, peut nous aider à le résoudre.

Il est dit dans le premier passage : « Phul, roi d'Assyrie, vînt dans le pays et Menahem (roi d'Israël) lui donna mille talents d'argent pour qu'il lui prêtât main forte et affermît son pouvoir. Et Menahem imposa une somme à tous les riches en Israël, cinquante sicles d'argent par personne ; et le roi d'Assyrie s'en retourna et ne s'arrêta pas dans le royaume. »

Dans ce récit nous trouvons mentionné un roi d'Assyrie du nom de PHUL, auquel Menahem de Samarie paie un gros tribut pour être épargné et consolidé sur le trône, ce qui implique qu'il y était monté récemment. De ce récit rapproché de celui des Annales de Tiglath palassar III, il y a lieu de conclure qu'il s'agit dans les deux récits d'un seul et même fait ressortissant à l'an 765, date de l'avènement de Menahem au trône de Samarie.

En ce qui concerne le passage I Paralipomènes, V, 26, qui porte : « Et Dieu suscita l'esprit de Phul, roi des Assyriens, et l'esprit de Telgath phalnasar, roi d'Assyrie, et il déporta Ruben et Gad et la demi-tribu de Manassé et les emmena à Lahéla, à Habor et à Ara et le fleuve Gozan, jusqu'à ce jour », ce passage dit clairement pour quiconque le lit sans idée préconçue que deux rois d'Assyrie successifs, appelés l'un *Phul* et l'autre *Tiglathpalassar*, furent employés par Dieu à deux époques différentes pour châtier l'infidélité des tribus de Ruben, de Gad et de demi-Manassé et que leur déportation,

commencée par le premier, fut complétée par le second, sans doute après ses campagnes de 734-732 en Syrie. C'était, en effet, là le système suivi par les monarques assyriens à l'égard des populations vaincues.

Aussi le troisième fragment des Annales de Tiglath palassar III mentionne-t-il également depuis la ligne 17 plusieurs déportations effectuées par le vainqueur.

Nous croyons avoir établi l'impossibilité au point de vue chronologique d'attribuer au règne de Tiglath palassar III les évènements consignés dans ses Annales et la nécessité de les rapporter au règne d'un monarque assyrien antérieur d'une vingtaine d'années à Tiglathpalassar.

Nous avons vu, par contre, que le règne d'Assurdan III, fut contemporain de ceux d'Azarias-Ozias de Juda et de Menahem d'Israël. Par conséquent, il doit être lui le roi d'Assyrie, appelé PHUL dans les deux passages bibliques cités, dans le second desquels il est nommé *avant* Tiglathpalassar et désigné par là même comme antérieur à ce dernier.

L'identité d'Assurdan III avec PHUL résulte donc d'abord de l'accord exact entre l'année de l'avènement au trône du roi Menahem d'Israël, qui paya en cette année-là même un riche tribut à PHUL, roi d'Assyrie et l'année assignée par la Chronique à l'expédition d'Assurdan III contre Hadrach, ville dont le nom est mentionné expressément ligne 7 des Annales de Tiglathpalassar. Les mêmes Annales mentionnent également le tribut offert par Menahem d'Israël après la défaite infligée par le roi d'Assyrie à la coalition syro-palestinienne, dont, d'après le contexte de ces Annales, Azarias-Ozias de Juda semble avoir été le promoteur et le chef. Tout conspire donc à nous persuader que le Bulletin de victoire inséré dans les Annales de Tiglathpalassar n'est autre que le Bulletin de victoire dicté par Assurdan III après sa victorieuse campagne de l'an 765 contre Hadrach. Nous aurons à expliquer plus loin l'usurpation de la part de Tiglathpalassar du bulletin de victoire de son prédécesseur sur le trône d'Assyrie. Mais avant d'aborder ce sujet, arrêtons-nous un moment à considérer

combien fut formidable la coalition, qu'Assurdan III eut à vaincre. L'importance de cette ligue hostile résulte de la longue série de personnages royaux, qui, selon le contenu des lignes 29-33, apportèrent, en signe de soumission, leur tribut au vainqueur.

Nous disions qu'il semble résulter du contexte des Annales que le roi Azarias-Ozias de Juda fut le promoteur et le chef de la coalition. Nous y lisons, en effet, (ligne 9 :) « Les villes de .... ri, Ellitarbi et Zitanu, au milieu de la ville d'Altimi, ... Bunami, 19 districts, (ligne 10) : de Hamath, et les villes qui sont autour d'eux, qui sont à côté de la mer du soleil couchant (la Méditerranée) en prévarication et en défiance vers Azariah s'étaient tournées. »

Il est dit plus loin ligne 16 d'Azariah ou d'*As-ri-a-u* que, après la défaite infligée à la coalition, « pour sauver sa vie, il s'enfuit seul et monta à la ville de Birtu de Kiniya » (Canaan).

Quand on considère que cette coalition englobait, outre une quantité d'autres pays, le royaume de Juda, la Phénicie et la Syrie, on ne saurait pas douter que le royaume de Samarie en faisait également partie. Aussi Menahem de Samarie se trouve-t-il cité nominativement parmi les rois, qui apportèrent le tribut au vainqueur.

L'importance du tribut offert par Menahem laisse déjà entrevoir qu'il considérait Israël comme gravement coupable, qu'il redoutait de lui voir infliger un châtiment proportionné à la gravité de son méfait et aussi de se voir enlever à lui-même le trône qu'il avait usurpé.

C'est ce que présageait d'ailleurs l'entrée du vainqueur sur le territoire du royaume de Samarie à son retour de Syrie, où il était allé faire des razias d'hommes et de butin, selon la façon traditionnelle des monarques assyriens. Selon le passage du livre des Rois cité plus haut, Assurdan se trouvait déjà sur le territoire du royaume de Samarie quand Menahem alla lui offrir son tribut, qu'il était parvenu à réunir avant l'arrivée du monarque assyrien au moyen d'une capitation imposée aux riches de son royaume.

Assurdan agréa favorablement avec le tribut offert par le roi d'Israël sa prière d'être confirmé dans la possession du trône de Samarie. Puis, selon le récit biblique, le monarque assyrien sortit incontinent du pays sans y exercer les représailles, auxquelles il y avait lieu de s'attendre. Cette conduite généreuse du vainqueur à l'égard du royaume de Samarie, comme suite de la soumission empressée de Menahem, ne pouvait que disposer favorablement l'esprit de ses sujets à l'égard de leur nouveau roi. Comme tel, l'acte de générosité du monarque assyrien était un acte de bonne politique. Assurdan avait, en effet, tout motif de croire qu'il aurait dans Menahem, ainsi consolidé sur le trône de Samarie, un tributaire fidèle, d'autant plus que celui ci n'avait pas fait partie de la coalition vaincue par l'armée assyrienne.

En vertu de la date de l'expédition d'Assurdan III, l'allié d'Azarias-Ozias dans sa prise d'armes contre l'Assyrie doit avoir été le roi Zacharie d'Israël, fils et successeur de Jéroboam II après vingt-quatre ans d'anarchie. Zacharie commença à régner dans la *trente-huitième* année d'Azarias-Ozias, mais seulement tout à la fin de cette année, laquelle correspond à l'an 766. Son règne éphémère de *six* mois dura cependant assez longtemps pour lui permettre de se faire battre avec ses confédérés par Assurdan en 765. Il régnait encore dans les premiers mois de l'an 765. C'est ce qui résulte de la date de la *trente-neuvième* année d'Azarias-Ozias assignée à l'avènement de Sellum, son meurtrier et son successeur.

Ce n'est certes pas une conjecture improbable que de supposer que Sellum profita de la défaite infligée à la coalition, dont Zacharie faisait partie, pour l'assassiner et se hisser lui-même à sa place sur le trône de Samarie.

Il ne profita pas longtemps de son régicide. Un mois après son forfait, il fut assassiné à son tour par Menahem, qui s'empara également du trône, probablement un bon mois après la défaite infligée par Assurdan à la coalition syro-palestinienne.

Il résulte de ce qui précède que le contenu en question des Annales de Tiglath palassar III, considéré comme Bulletin de

victoire de la campagne d'Assurdan III de l'an 765 en Syrie, s'harmonise parfaitement avec les récits bibliques concernant l'époque du règne d'Azarias-Ozias de Juda, d'une part, et celle des règnes de Zacharie, de Sellum et de Menahem, d'autre part. Par contre, considéré comme Bulletin de victoire de Tiglath palassar III, ce récit de ses Annales présente une série de synchronismes assyrio-bibliques absolument impossibles. Force est dès lors de prendre ce récit dans le sens que nous venons d'exposer.

Reste maintenant à résoudre la difficulté résultant du nom PHUL correspondant au nom assyrien PULU, sous lequel la Bible désigne le roi d'Assyrie, auquel Menahem d'Israël paya tribut.

M. Massaroli a démontré dans le *Muséon* l'impossibilité au point de vue philologique de faire de l'élément PAL, qui entre dans la composition du nom Tiglathpalassar, l'équivalent du nom PHUL, ou assyrien PULU, et d'identifier sur cette base Tiglathpalassar avec le roi d'Assyrie désigné dans la Bible sous le nom de Phul.

L'identification de ces deux monarques est donc aussi impossible philologiquement que chronologiquement parlant.

On peut fort bien admettre avec M. Tiele et consorts l'identité de Tiglath palassar III, roi d'Assyrie, avec le roi babylonien mentionné par le canon de Ptolémée sous le nom de *Poros*, transcription perso-grecque du nom assyrien *Pu-lu*, sans se trouver astreint par là même à identifier Tiglath palassar III avec le roi d'Assyrie désigné II (IV) Rois, XV, 19, sous le nom de Phul, en assyrien Pu-lu. Du fait, maintenant dument constaté par les documents cunéiformes, de l'identité de Tiglath-palassar avec le roi Pu-lu ou Poros de la série des rois babyloniens du Canon de Ptolémée, où ce roi figure comme successeur de Chinziros ou d'Ukinzir, on peut conclure avec une probabilité fondée qu'aussi bien *avant* qu'*après* Tiglathpalassar, un roi d'Assyrie quelconque, en même temps roi de Babel, a pu porter *deux* noms royaux différents, l'un comme roi d'Assyrie et un autre comme roi de Babel.

On constate, en effet, qu'*Ululaj*, (1) successeur de Tiglath-palassar, eut également deux noms royaux différents.

On ne saurait, par conséquent, qualifier dorénavant d'improbable notre hypothèse, qui attribue à Assurdan III, roi d'Assyrie, le nom de *Pulu* comme *roi de Babel*. Cette hypothèse acquiert la valeur d'un fait réel en vertu des considérations suivantes qu'on peut alléguer à l'appui.

Le nom royal d'Assurdan comme roi de Babel nous est inconnu. En correspondance avec l'époque de son règne le nom du roi de Babel manque sur la liste. (2) Déjà le fait de l'usurpation par Tiglath palassar III du Bulletin de victoire d'Assurdan III, son vaillant devancier, rend fort plausible la supposition qu'il aura pris le nom de Pu-lu, comme roi de Babel, précisément parce que ce nom avait déjà été porté avant lui en la même qualité par le roi d'Assyrie Assurdan III.

D'ailleurs, n'est-il pas possible que l'auteur du document original contemporain des événements, inséré dans les Annales des rois de Juda et d'Israël et que l'hagiographe reproduisit textuellement dans son récit, n'ait pas encore connu Tiglath palassar sous son nom royal de *Pu-lu*, qu'il ne prit qu'en 729, deux ans seulement avant la fin de son règne, quand il devint *roi de Babel* en même temps que roi d'Assyrie ? (3)

Et puis de quel droit denie-t-on à l'hagiographe la véracité et l'exactitude historique ? Or, ce caractère demeurant debout jusqu'à preuve du contraire, nous sommes autorisé à dire que le passage II (IV) Rois XV, 19 coll. 29 est une preuve positive de la réalité du fait que nous avons avancé plus haut comme une pure possibilité, savoir qu'Assurdan avait déjà porté *avant* Tiglath palassar le nom royal de Pu-lu comme roi de Babylone.

En mentionnant Phul, roi d'Assyrie, *avant* Tiglath palassar, également roi d'Assyrie, l'hagiographe indique clairement que

(1) C'est le roi *Elulaios* du Canon de Ptolémée, que la Chronique babylonienne désigne comme roi d'Assyrie sous le nom de *Sulman-ašarid*.

(2) Voir le tableau chronologique à la fin de l'ouvrage de Mürdter-Delitzsch.

(3) Selon Hommel, *ouv. cité*, page 648, note 4, et Mürdter-Delitzsch, *ouv. cité*, page 179, note, il est certain que Tiglathpalassar III a porté comme *roi de Babel* le nom de *Pulu*.

le premier ne doit pas être confondu avec le second, dont il est distinct comme l'est un prédécesseur de son successeur portant un nom différent.

En évitant de les désigner tous les deux sous le nom de Phul, que tous les deux avaient porté en qualité de rois de Babel, il écartait le péril qu'on confondît l'un avec l'autre. N'importe à laquelle de ces deux explications on accorde la préférence, toujours est-il qu'il résulte du récit de l'hagiographe, contre la véracité duquel on ne saurait rien alléguer de probant, qu'*avant* Tiglath palassar III régna un roi d'Assyrie dont le nom royal était *Pu-lu,* qu'il ne peut avoir porté que comme roi de Babylone tout comme Tiglath palassar lui-même. Or, ainsi que nous l'avons prouvé plus haut, en vertu des données d'une saine chronologie, ce roi d'Assyrie ne saurait être autre qu'Assurdan III.

Assurdan serait donc à intercaler sous le nom de Pulu I dans la série des rois de Babylone, mutilée précisément à l'endroit où devait figurer son nom.

La conclusion de ce qui précède est qu'on identifie à tort Tiglath palassar ou Pulu II avec Phul de la Bible, dans lequel il faut voir Assurdan III ou Pulu I.

Nous indiquons subsidiairement cette autre induction, savoir qu'on a crié trop vite à la non-historicité du livre de Judith en se basant sur la dénomination de *Nabuchodonosor*, sous laquelle y est désigné le monarque assyrien Assurbanipal, devenu roi de Babylone après l'étouffement de la révolte suscitée par Samas-Sumukin, son frère félon, qui fut roi de Babylone avant lui jusqu'en 648.

Le livre de Judith peut donc servir de témoin qu'Assurbanipal, de même qu'Assurdan, Tiglath palassar et Ululaj, ses prédécesseurs, a porté lui aussi deux noms royaux différents, savoir celui d'Assurbanipal comme roi d'Assyrie et celui de Nabuchodonosor comme roi de Babel depuis 648.

Peut-être objectera-t-on contre l'exactitude historique de l'auteur du livre de Judith, qui désigne Assurbanipal sous le nom de *Nabuchodonosor* en sa qualité de *roi de Babel*, que le

Canon de Ptolémée mentionne après Samassumukin comme roi de Babel *Kiniladanos*, appelé *Kantalanu* par les listes royales babyloniennes. Tel serait le nom royal pris par Assurbanipal comme roi de Babylone après la défaite et la fin tragique en 648 de son frère félon Samussumukin (1).

Il ne saurait pas y avoir de doute qu'immédiatement après la répression de la révolte de ce dernier, Assurbanipal se soit fait proclamer roi de Babylone. Cet évènement fut antérieur à la catostrophe arrivée à Holopherne et à son armée sous les murs de Béthulie. D'où il suit qu'Assurbanipal avait déjà pris *avant* cet évènement un nom royal comme roi de Babel distinct de celui qu'il portait en sa qualité de roi d'Assyrie.

Le livre de Judith s'est-il trompé quand il désigne ce monarque comme roi de Babel et comme successeur *immédiat* de Samassumukin, sous le nom de *Nabuchodonosor* et cette donnée est-elle inconciliable avec le canon de Ptolémée mentionnant Kiniladanos après Samassumukin ?

Nous ne le croyons pas. Voici comment nous pensons pouvoir concilier ces deux données contradictoires en apparence.

Remarquons d'abord que le Canon de Ptolémée passe sous silence les règnes qui n'eurent qu'une courte durée. Ainsi il ne mentionne pas le règne du fils d'Evilmérodach, qui ne dura que quelques mois.

Ensuite, ce Canon attribue, il est vrai, à Kiniladanos 22 ans de règne. Mais il ne s'ensuit pas que par Kiniladanos il faut entendre Assurbanipal, qui régna jusqu'en 626, malgré qu'il y ait lieu d'admettre qu'après la défaite et la mort de Samassumukin en 648, Assurbanipal prit lui-même immédiatement en mains le gouvernement de la Babylonie.

Que reste-t-il à conclure de ces données, sinon qu'Assurbanipal fut roi de Babylone depuis 648, mais seulement pendant *quelques mois*, et qu'à cause de la brièveté de son règne, le Canon de Ptolémée a omis de mentionner ce monarque dans la série des rois de Babylone. Il ne mentionne que le règne de Kiniladanos, son successeur, qui devint vice-roi de Babylone

(1) Voir au sujet de cette question Tiele, *ouv. cité*, pages 368-369.

en 648 et qui resta en fonctions jusqu'à la mort d'Assurbanipal, en 626, soit pendant 22 ans.

Nous nous croyons, par conséquent, autorisé à voir dans *Kandalanu*, mentionné comme roi de Babel par le Canon de Ptolémée et les listes royales, le successeur immédiat non pas de Samassumukin, mais d'Assurbanipal (1). Ce vice-roi de Babylone pendant la seconde partie du règne d'Assurbanipal était probablement un des frères cadets de ce monarque, auquel celui-ci confia le gouvernement de la Babylonie après avoir préalablement ramené ce pays à l'obéissance pendant les quelques mois qu'il régna en personne comme roi de Babel.

Sur le tableau chronologique ajouté à la fin de l'histoire de la Babylonie et de l'Assyrie, M. Delitzsch désigne Kandal comme successeur immédiat de Samassumukin avec la mention supplémentaire « frère du précédent. »

Au premier abord cela suggère l'idée qu'il ne s'agit pas d'Assurbanipal, mais d'un autre frère de ce monarque et aussi de Samassumukin. Mais il ressort du texte de l'ouvrage (2) que par ce « frère du précédent » il faut entendre Assurbanipal lui-même.

Nous ne saurions pas partager le sentiment de M. Delitzsch pour les motifs allégués plus haut et nous tenons *Kandal* pour un des frères cadets d'Assurbampal, auquel il succéda immédiatement comme roi de Babel, et non pas à Samassumukin, son autre frère (3). En égard à ce qui précède, nous pensons pouvoir affirmer qu'en présence du fait incontestable du règne

(1) D'après les indications fournies par M. Tiele, p. 368, je vois que M. Oppert dans son travail intitulé : *La vraie personnalité et les dates du roi Chiniladan* refuse comme moi d'identifier Chiniladan avec Assurbanipal. A ce dernier M. Oppert attribue environ *trois* ans de règne comme roi de Babel. Quant à moi, je ne puis lui attribuer que quelques mois de règne personnel à Babylone. Hommel, page 698, note 3, se montre également enclin à ne pas admettre l'identité de Kandalânu et d'Assurbanipal.

(2) *Ouv. cité*, page 230.

(3) On possède plusieurs tablettes cunéiformes publiées par M. Pinches portant le nom de *Kandalânu* et datées de l'époque de sa vice-royauté à Babel, depuis la sixième jusqu'à la vingtetunième année de son règne. — Voir Tiele, page 369.

d'Assurbanipal comme roi de Babel pendant quelques mois depuis 648, date qui coïncide avec celle du siège de Béthulie et de la catastrophe arrivée sous ses murs à Holopherne et à son armée, on n'a plus aucun droit de tirer en doute l'exactitude historique du nom de Nabuchodonosor, sous lequel l'auteur du livre de Judith, contemporain des évènements, y désigne Assurbanipal, bien entendu comme *roi de Babylone*, qualité que celui-ci possédait réellement à cette époque. Ce qui prouve combien cet hagiographe était bien informé, c'est qu'il désigne comme *roi d'Assyrie* résidant à *Ninive*, sa capitale, le monarque qu'il nomme *Nabuchodonosor*, nom royal porté encore par d'autres rois de Babel, voulant évidemment signifier par là que ce monarque *assyrien* était aussi et en même temps roi de Babylone.

Maintenant que l'exactitude de l'hagiographe en ce concerne le nom de Nabuchodonosor est mise hors de conteste, nous avons une présomption légitime en sa faveur aussi pour ce qui concerne le nom royal d'*Arphaxad*, sous lequel il désigne le roi des Mèdes Frawartis ou Phraorte II, que les historiens profanes ne connaissent pas sous ce premier nom.

Phraorte fit la conquête de plusieurs pays. Dès lors, on conçoit qu'il ait pris, en qualité de roi de l'un ou de l'autre de ces pays, un des noms royaux qu'avaient déjà porté les rois qui y régnèrent avant lui.

Ce qu'avaient fait avant lui les rois d'Assyrie Assurdan III, Tiglath palassar III et Salmanassar IV et ce que fit après lui Assurbanipal en leur qualité des rois de Babylone, Phraorte II peut très bien l'avoir fait également soit comme nouveau roi des *Perses* en même temps que des Mèdes, soit comme nouveau roi de n'importe quel autre peuple.

Après cette digression revenons à Assurdan III, dont nous croyons avoir prouvé l'identité avec le roi de Phul de la Bible.

Pour nous, Assurdan III est donc le monarque assyrien dont le Bulletin de victoire consigné dans les Annales de Tiglath palassar mentionne les exploits pendant sa campagne de l'an 765 en Syrie. Il s'ensuit que Tiglath palassar a perpétré

un véritable faux historique en s'appropriant ce Bulletin de victoire au moyen de son insertion dans ses propres Annales.

On nous demandera sans doute ce qui, à notre avis, pourrait avoir poussé ce monarque à faire ainsi acte de faussaire.

Il nous semble hautement probable que Tiglath palassar aura commis cet acte de déloyauté après la prise de la ville d'Arpad (1), dont il ne parvînt à s'emparer qu'après un siège de trois ans.

Pareil acte devient très compréhensible quand on songe que ce monarque avait usurpé le trône d'Assyrie (2). En effet, la prise d'Arpad, après un siège de trois ans, n'était certes pas un fait d'armes bien glorieux pour son début de règne.

Pour ne pas perdre par là son prestige aux yeux de ses sujets, il eut soin d'insérer dans ses Annales immédiatement à la suite du récit de la prise d'Arpad le Bulletin de victoire d'Assurdan III, donnant ainsi le change aux lecteurs en leur faisant accroire que son expédition contre Arpad avait été une lutte victorieuse contre une coalition formidable formée contre l'empire par ses tributaires occidentaux, qui avait eu les résultats glorieux et fructueux mentionnés dans le Bulletin de victoire de son prédécesseur. Pour accomplir ce faux historique, Tiglath palassar n'avait qu'à faire copier et insérer dans ses propres Annales ce Bulletin de victoire, et, pour empêcher que sa supercherie ne vînt au jour, qu'à détruire les plaques de pierre sur lesquelles Assurdan III, avait fait sculpter le récit de sa glorieuse campagne syrienne de l'an 765.

Et qu'on ne s'étonne pas de nous entendre attribuer un pareil procédé à Tiglath palassar. N'est-ce donc pas le propre des usurpateurs de faire disparaître les monuments destinés à conserver le souvenir des actions glorieuses de leurs prédécesseurs, ou de les usurper, en substituant leur propre nom à celui de l'un ou de l'autre de ces illustres devanciers et de s'attribuer ainsi à eux-mêmes l'honneur des actes glorieux consignés sur ces monuments ?

(1) Selon Mürdter-Delitzsch, *ouv. cité*, page 178, la ville d'Arpad, aujourd'hui Tel Erfad, était située à 3 lieues allemandes au Nord d'Alep.

(2) Voir Mürdter-Delitzsch, *ouv. cité*, page 177, et Hommel, *ouv. cité*, page 648.

Les rois d'Egypte, tout le monde le sait, étaient coutumiers du fait. Ils faisaient marteler sans vergogne non seulement les noms des monarques étrangers ou illégitimes, mais même ceux de leurs devanciers légitimes pour y substituer leur propre nom et s'attribuer, au moyen de ce faux, leurs glorieux exploits.

Si nous n'avons pas jusqu'à présent en mains les preuves de l'emploi de la même supercherie dans l'empire assyrien, nous appelons cependant l'attention du lecteur sur les actes de vandalisme exercés par Assarhaddon contre les monuments de Tiglath palassar et sur son langage irrité à l'endroit de ce devancier, qui ne sauraient pas, à notre avis, avoir pour cause unique la qualité d'usurpateur du trône d'Assyrie, de monarque illégitime (1). Nous pensons, au contraire, qu'en agissant à l'égard de Tiglath palassar ainsi qu'il l'a fait, Assarhaddon aura cru ne faire autre chose que lui appliquer la peine du talion, conformément aux propres procédés de cet usurpateur envers les monuments délaissés par Assurdan III, son glorieux prédécesseur sur le trône d'Assyrie. Alors on comprend aisément l'espèce de fureur dont apparait animé contre ce monarque illégitime et faussaire le roi Assarhaddon, qui appartenait à la lignée légitime des rois assyriens, ainsi que ses actes de vandalisme contre les monuments menteurs de Tiglath palassar III.

La conclusion qui se dégage de tout ce qui précède, est que l'usurpateur du trône assyrien, Tiglath palassar III n'est que la reproduction du Bulletin de victoire de la dite campagne, il s'ensuit naturellement que tous les personnages royaux y mentionnés comme ayant offert à Assurdan III, en même temps que *Menahem* d'Israël, leur tribut en signe de soumission, étaient tous contemporains de ce dernier ainsi que d'Azarias-Ozias de Juda. Ces rois sont les suivants : *Rasin* de Syrie, *Hiram* de Tyr, *Sibiltibaal* de Gebal, *Urikki* de Kui, *Pisiris* de Carchamis, *Eniël* de Hamath, *Panammou* de Samala, *Tarhulara* de Gaugama, *Sulumal* de Milid, *Dadil* de Kaska, *Vas-*

(1) Voir au sujet de ces actes d'Assarhaddon, Hommel, *ouv. cité*, page 648 et Mürdter-Delitzsch, *ouv. cité*, page 178.

surmi de Tubal, *Ušitti* de Tuna, *Urpula* de Tuhana, *Tuhammi* d'Istundu, *Urimmi* de Husanna et *Zabibieh*, reine d'Arabie (1).

La présence sur cette liste du nom du roi *Panammu* de *Samala* confirme notre thèse. Voici de quelle manière.

Des fouilles, pratiquées récemment à *Zindjirli* dans la Syrie du Nord, ont amené la découverte de deux stèles (2), sur lesquelles sont mentionnés des évènements se rapportant au règne de quelques rois du pays de Samala ou de Yadi, parmi lesquels il y en a trois qui portent le nom de Panammu.

La première stèle fut érigée au dieu Hadad par Panammu, premier du nom, fils de Qorul, la seconde par Bar-Rekoub à la mémoire de son père Panammu. Or, il résulte du contenu de la Stèle I rapproché de celui de la Stèle II que Panammu, qui érigea la première Stèle, était le *grand-père* du roi Panammu, à la mémoire duquel fut érigée la seconde Stèle par son fils Bar-Rekoub, contemporain de Tiglath palassar. D'où nous concluons, certes à bon droit, que Panammu I, fils de Qorul et auteur de la première Stèle, régna une vingtaine d'années avant l'avènement de Tiglathpalassar III. Il est manifestement lui le roi *Panammu de Samala*, mentionné sur le Bulletin de victoire, allégué plus haut, à côté du roi Menahem d'Israël, lequel était lui-même contemporain du monarque assyrien Assurdan III. Ceci nous fournit une preuve nouvelle et palpable que le Bulletin de victoire en question appartient à Assurdan III et qu'il a été usurpé par Tiglathpalassar III.

En égard à la nouveauté des deux documents, dont nous venons de parler, il sera, nous semble-t-il, agréable au lecteur d'avoir une idée de leur contenu pour autant que celui-ci intéresse notre thèse.

Dans l'inscription de la Stèle I, *ligne* 15, Panammu I désigne sous le nom de *Panammu* le fils appelé à lui succéder et qui lui succéda effectivement sous ce nom au commencement du règne d'Assurnirari (754-745) successeur d'Assurdan III.

(1) Vigouroux, *ouv. cité*, p. 106.

(5) Voir la *Revue Sémitique*, éditée par M. Jos Halévy, livraison de Janvier, page 77 et svv., livraison d'Avril, page 138 et svv., et livraison de Juillet, page 218 et svv. (1893).

Le contenu de la seconde Stèle (1) nous apprend qu'après la mort de Panammu I et l'avènement de son fils Panammu II la maison royale de Samala fut en butte aux attaques de PRQS, roir de Subar (?) (2). On peut inférer de la suite de l'inscription que le motif de cette attaque ne fut autre que la fidélité de Panammu II envers le monarque assyrien, son suzerain.

Le roi PRQS causa des maux terribles à la dynastie de Samala. Barcour, un des fils de Panammu I et père de Panammu III, fut tué le premier et avec lui un des fils de ce dernier, frère de Bar Rekoub. Le roi régnant Panammu II, (petit-) fils de Qorul (3) et frère de Barçour, ainsi que PRM (4), son fils, périrent bientôt après (5).

D'après le contenu de la ligne 13, les luttes sanglantes, mentionnées par la Stèle II, continuèrent jusque sous le règne de Tiglathpalassar III. Par suite du massacre de plusieurs membres de la famille royale de Yadi, le sceptre royal passa en mains de Panammu III, fils de Barçour, de la ligne cadette. Le nouveau roi sut conquérir au moyen des présents qu'il lui offrit, les bonnes grâces et l'appui de Tiglathpalassar contre le roi PRQS, l'auteur de tous les maux soufferts par la famille royale de Yadi depuis la mort de Panammu I. Le monarque assyrien y mit un terme en faisant périr l'adversaire de cette dynastie et Panammu III se trouva bientôt dans une position beaucoup meilleure que ne l'avait été celle de ses prédécesseurs. Selon le témoignage de Bar Rekoub, son fils et son successeur, le cortège funèbre de Panammu III fut rehaussé par la pré-

(1) Dans les lignes 1 4, c'est Bar Rekoub qui parle, à part le dernier membre de la phrase, qui est à placer en bouche de Panammu III, son père, dont le discours continue jusqu'au dernier membre de phrase de la ligne 6 exclusivement. Ce membre de phrase et ce qui suit appartiennent à Bar-Rekoub.

(2) La vocalisation du nom de ce roi est inconnue. La lecture du nom du pays, dont il était roi, est incertaine.

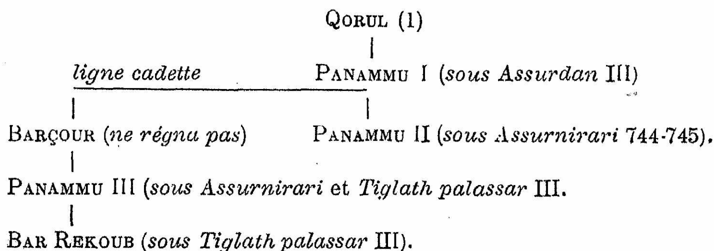
(3) L'inscription porte : *fils* de Qorul, certainement à tort, car il s'agit du fils de Panammu I. Or, ce dernier était *fils* de Qorul ; par conséquent, son fils Panammu II, qui lui succéda, était évidemment *petit-fils* de Qorul.

(4) La vocalisation de ce nom est inconnue.

(5) M. Halévy substitue à tort, selon nous, au nom de Panammu II celui de Barçour, dont l'inscription mentionna plus haut le trépas.

sence des troupes assyriennes, ce qui prouve qu'il resta jusqu'à sa mort fidèle à Tiglathpalassar, son suzerain.

Voici d'après les données qui précèdent l'ordre de succession des rois de Yadi ou de Samala.



Maintenant qu'il est dûment établi que Panammu I fut contemporain d'Assurdan III et non pas de Tiglath palassar III, nous devons faire remarquer également qu'on doit se garder de confondre le roi Rasin de Syrie, mentionné dans le même Bulletin (2), avec son homonyme vaincu par Tiglath palassar au cours de ses campagnes de 734-732 contre la Syrie, qui était contemporain et l'allié du roi Phacée d'Israël (752-732), deuxième successeur de Menahem, roi de Samarie.

Pour résoudre le problème de la véritable personnalité du monarque assyrien désigné dans la Bible sous le nom de *Phul*, nous n'avons eu besoin ni de supposer une interruption dans la liste des éponymies, interruption qu'on n'est pas parvenu à prouver et qui n'existe pas, ni d'évoquer des personnages ignorés de l'histoire, ni, enfin, de faire violence à la chronologie.

Pour mettre d'accord toutes les données du problème, il a suffi d'établir, comme nous croyons l'avoir fait au moyen de preuves suffisantes, que le Bulletin de victoire, consigné dans les trois fragments mentionnés plus haut des Annales de Tiglath palassar, relate des évènements qui sont certainement anté-

(1) On ignore si *Qorul*, l'ancêtre des rois de Samala, a été lui-même *roi* de ce pays.

(2) Razin, mentionné sur ce bulletin de victoire, postérieur à Razin I, contemporain de Salomon, fut contemporain de l'avènement de Menahem d'Israel en 765 et doit être inscrit sur la liste des rois de Syrie sous le nom de Razin II après Mariha, contemporain de Jéroboam II.

rieurs à son règne et qu'il n'a pu s'approprier qu'au moyen d'un faux historique, dont les actes et le langage du roi Assarhaddon, un de ses successeurs, semblent être une preuve nouvelle.

Ensuite, nous croyons avoir établi solidement que le roi d'Assyrie, désigné dans la Bible sous le nom de Phul, est Assurdan III, et avoir donné une explication plausible du nom Phul, ou Pulu, censé porté par ce monarque, *avant* son avènement au trône d'Assyrie, en sa qualité de roi de Babylone.

En terminant cette étude, nous ajouterons qu'il résulte clairement de l'examen critique, auquel nous avons soumis quelques synchronismes assyrio-bibliques actuellement en vogue qu'il faut se garder de se laisser aveugler par une sorte d'infaillibilité que certains savants semblent revendiquer pour les documents cunéiformes. Ces textes peuvent, comme n'importe quel autre texte, contenir des erreurs. Il importe donc, avant de les utiliser pour l'histoire, de les soumettre préalablement à une critique sérieuse.

L'ABBÉ FL. DE MOOR.

Deynze, (Belgique).

ERRATUM.

« A suppléer à la fin de la ligne 24 page 396 après la particule *que* et avant les mots : *l'usurpateur du trône assyrien* ceci : *si, comme il a été prouvé plus haut, le bulletin de victoire de...*

DE L'INCLUSIF ET DE L'EXCLUSIF.

Cette particularité grammaticale bien connue doit être étudiée dans les langues Américaines où elle est très fréquente, dans les langues de l'Océanie, où elle devient habituelle et dans quelques autres où elle apparait sporadique. C'est dans les langues Américaines et les Océaniennes que nous l'observerons surtout, en donnant un aperçu seulement des faits constatés à ce sujet dans les autres, pour bien comprendre l'ensemble et pouvoir en rechercher les causes.

Nous diviserons cette petite étude en trois parties : 1° théorie du concept, 2° constatation des faits grammaticaux, 3° tentative d'explication morphologique de ces faits.

1ent. Théorie du concept de la distinction en inclusif et en exclusif.

Nous devons dire d'abord ce qu'est exactement la distinction entre l'inclusif et l'exclusif.

De même qu'en mathématiques on ne peut opérer sur des valeurs de nature différente pour les additionner l'une à l'autre ou les soustraire l'une de l'autre, que, par exemple, on n'additionne pas ensemble un mètre de longueur et un mètre cube, de même on ne peut additionner en grammaire, par la marque du pluriel qui équivaut au signe d'addition, des objets de différente nature. On n'additionnera pas ainsi, par exemple, un substantif et un verbe, ou un substantif et un adjectif. Par la même raison, l'addition de pronoms de personnes différentes est logiquement impossible. Ainsi *toi* + *toi* = *vous; il* + *il* = *eux;* il y a addition grammaticale, c'est-à-

dire pluriel, parce que les valeurs sont de même nature ; mais *toi* + *il* ne pourra être traduit ni par *vous*, ni par *eux*, ni par une expression véritablement plurielle, il faudra dire *toi* + *il* comme on dit en arithmétique 1 mètre carré + 1 mètre cube, sans pouvoir faire l'opération d'addition.

De même *je* + *tu*, *je* + *il* ne pourront non plus logiquement aboutir à une expression totale.

Cependant empiriquement et dans nos langues ces expressions aboutissent à un *total* ; en français *tu* + *il* se traduit par *vous*, mais c'est là une expression impropre ; *vous* étant le pluriel de *toi* ne veut dire régulièrement que *toi* + *toi* ; de même le français exprime *je* + *tu*, *je* + *il* improprement encore par le pluriel de *je*, par *nous*.

Or proprement *nous*, étant le pluriel de *je*, ne peut signifier que *je* + *je*.

Ici nous nous heurtons même à une impossibilité ; un emprunt n'est pas possible ; car *nous*, pluriel de *je* + *je*, n'existe pas réellement. Pourquoi ? Parce que le *moi* est nécessairement unique et n'a pas de pluriel ; il faut être un Dieu en trois personnes pour pouvoir logiquement dire *nous*.

Ainsi, si l'on se reporte à l'état primitif et instinctif, *la* 1re *personne ne saurait avoir de pluriel* ; la 2e, par son pluriel *vous*, ne peut exprimer que *tu* + *tu* ; la 3e, par son expression *ils*, ne peut exprimer que *il* + *il*. La jonction de pronoms de personnes différentes *je* + *tu*, *je* + *il*, *tu* + *il* ne peut avoir l'expression condensée de pluriel.

Cependant de bonne heure les langues assimilèrent ces derniers cas aux premiers par des emprunts, traduisant *je* + *tu*, *je* + *il* par *nous* et *tu* + *il* par *vous*.

Les peuples plus près du stade de civilisation primitive furent plus réservés ; ils admirent l'expression *vous* pour traduire *tu* + *il*, mais ils n'admirent pas l'expression *nous* pour traduire à la fois *je* + *tu* et *je* + *il*.

Ils créèrent une expression spéciale pour exprimer ces deux réunions, chacune en un seul mot ; *je* + *tu* fut rendu par *l'inclusif* (renfermant l'interlocuteur) ; tandis que *je* + *il* fut rendu par l'*exclusif* (excluant l'interlocuteur).

Tel fut le principe ; il ne fut pas toujours appliqué dans une formule aussi rigoureuse.

L'exclusif exprimait à la fois *je* + *il* et *je* + *ils*; dans ce dernier cas c'était bien réellement un pluriel dans l'un de ses membres ; l'inclusif exprimait à la fois *je* + *tu*, *je* + *vous* et enfin *je* + *tu* + *il* ou *je* + *vous* + *il* ou *je* + *tu* + *ils* ou même *je* + *vous* + *ils*.

Notons en passant que les langues sauvages sont beaucoup plus logiques que les langues civilisées.

Maintenant passons à l'étude des faits.

2ent. Constatation des faits grammaticaux.

A. **Dans les langues Américaines.**

Les langues Américaines qui distinguent à la première personne du pluriel des pronoms l'inclusif et l'exclusif sont les suivantes : l'Algonquin, l'Iroquois, le Dacotah, le Tchérokesse, le Choctaw, le Tschinuk, le Kechua, l'Aymara, le Tupi-guarani, le Kiriri, le Chiquita.

1° *En Algonquin.*

En Cri voici le tableau du pronom. Sing. 1re pers. : *ni-ta*, 2e *ki-ta*, 3e *wi-ta*. Plur. 1re pers. inclusif. *kitha-now*, exclusif. *ni-ta-nan*, 2e pers. *ki-ta-waw*, 3e per. *wi-ta-waw*.

En Mikmak. Sing. 1re pers. *nil*, 2e pers. *kil*, 3e pers. *negweum*, Pl. 1ere pers. incl. *ki-nu*, excl. *ni-nen*, 2e pers. *ki-lan*, 3e pers. *negmaă*.

En Algonquin. Sing. 1ere *nin*, 2e *kin*, 3e *wi-n*. Pluriel 1ere incl. *kin-awin*, excl. *nin-awin*, 2e pers. *kin-awa*, 3e pers. *win-awa*.

L'examen de la formation morphologique est déjà très intéressant. L'*inclusif* dérive de la 2e *pers. du singulier;* l'*exclusif* dérive, au contraire, de la 1ere *personne*.

Il suffit de rapprocher : 2e pers. du sing. *ki-ta*, *ki-l*, *ki-n ;* 1ere du pluriel inclusive *ki-tha-naw*, *ki-nu*, *kin-awin*.

Cela se comprend ; puisque précisément l'inclusif a pour but

de comprendre la 2e personne, c'est celle-ci qui doit prédominer.

Alors l'inclusif devrait se confondre morphologiquement avec la 2e personne du pluriel ; il y a pourtant une différence : *ki-ta-now* contre *ki-ta-waw; ki-na* contre *ki-lan; kin-awin* contre *kin-awa*.

Les langues Algonquines tendent à établir par la fin de la désinence un pluriel en raccord entre l'inclusif et l'exclusif, ce qui différencierait ceux-ci des autres personnes.

L'exclusif, au contraire, dérive de la 1ere *personne du singulier ;* ici la personnalité du *moi* reprend le dessus vis-à-vis de la 3e personne absente.

Il suffit de rapprocher 1re pers. du sing. *ni-ta, nil, nin ;* 1e pers. du plur. à l'exclusif *ni-ta-nan, ni-nan, ni-n-awin.*

Donc *morphologiquement*, dans ce groupe de langues l'*exclusif* seul est véritablement *le pluriel de la* 1ere *personne* ; l'*inclusif* est un *pluriel particulier de la* 2e.

2° *En Iroquois.*

Ici l'exclusif et l'inclusif se compliquent du *pluriel* et du *duel*.

Voici le paradigme.

	sing.	duel	pluriel.
1re p.	*ka, ke, ki, ko*	incl. *ten, teni, teno, tia* excl. *iokeni, iakeni, akia*	incl. *teue, teua, tia.* excl. *iakue, iakio, iakua.*
2e p.	*sa, se, si, so*	*sene, seni, seno, sia*	*seŭe, seŭa, tsio,*
3e p.	*rê, re, ra, ro* *ke, ka, na, ne* *io, ake, aku, io, ie.*	*huo, hui, hue, hia* *kene, keni, keno, kia*	*roti, roue, rono, rô,* *koti, kone, kono, kô*

Ce tableau est aussi instructif que le précédent.

Le duel exclusif *iakeni, iakena* et le pluriel exclusif *iakue, iakio* dérivent en ligne droite de la première personne du singulier *ka, ke, ki ;* le *ka* caractéristique s'y retrouve.

Au contraire, le duel inclusif *tene* et le pluriel inclusif *tĕue, tĕui* dérivent de la 2e personne *sa, se, si.* Ici il est vrai, se trouve la conversion de *s* en *t*, mais cette conversion est usuelle.

Du reste, elle a pour but et pour résultat de différencier la 1re personne à l'inclusif de la 2e ; *tene* contre *sene* ; *teue* contre *seue* ; il y a eu un principe diacritique en jeu.

3. *En Dacotah.*

Voici le paradigme.

	Singulier	pluriel.
1re pers.	*wa, we, md, b*	incl. *û, ûki* / excl. *û, ûki — pi*
2e	*ya, ye, d*	*ya, ye ... pi*
3e	—	*d* *pi*

Ici le *processus* n'est plus le même.

D'une manière générale le pluriel se forme du singulier par l'addition de l'affixe pluriel *pi ; ya,* au pluriel fait *ya-pi* ; la 3e personne, sans indice au singulier, prend au pluriel simplement *pi* ; la 1re personne elle-même *wa* fait au pluriel *û-pi* = *wa-pi,* l'*û* étant évidemment la condensation de *wa.*

Mais alors comment l'*inclusif* va-t-il se distinguer de l'*exclusif?* En ce qu'il ne prendra pas la marque du pluriel. D'ailleurs la condensation de *wa* en *û* le distinguera suffisamment du singulier.

Ici l'inclusif ne se rattache plus à la 2e personne, tandis que l'exclusif à la 1re ; tous les deux se rattachent à la 1re pers.

Ce qui les distingue seulement, c'est que l'exclusif prend la marque du pluriel et pas l'inclusif. Pourquoi ? Il semble, au contraire, que l'inclusif, par définition même, englobe un plus grand nombre de personnes représentées.

Voici l'explication. L'inclusif dans sa portée primitive ne comprenait que *deux* personnes *je* + *tu*, ce n'est que par extension qu'il a compris *je* + *il* + *tu*, ou *je* + *vous* + *il*, ou *je* + *vous* + *ils* ; il se bornait aux deux interlocuteurs, l'exclusif, au contraire, a dès l'abord signifié, non *je* + *il* mais usuellement *je* + *ils*, s'étendant à la famille ou à la tribu.

4. *En Tchérokesse.*

Ici l'inclusif se complique du duel et du pluriel.

Nous omettons la 3e personne comme peu utile à nos observations.

Sing. : 1re personne *akwa*, *aki*, 2e pers. *tsa*.

Pluriel : 1re p. — inclusif *iki*, exclusif *aki*, 2e personne *itsi*.

Duel 1re pers. incl. *kini*, excl. *akini*, 2e pers. *asti*.

Ici l'inclusif comme l'exclusif, *dérivent de la* 1re *pers.*, cependant c'est l'exclusif qui reproduit plus fidèlement cette 1re personne, *aki* reproduit exactement *aki*, tandis que *iki* en diffère un peu ; de même *akini* est plus proche d'*aki* que *kini*. L'inclusif semble une forme diminuée de l'exclusif.

5. *En Choctaw.*

Voici le paradigme du pronom possessif.

	Singulier.	pluriel.
1er p.	*a-mi*, *sa-mi*, *sam*	incl. *χa-pi-mi*, *χapim*
		excl. *pi-mi*, *pim*
2e p.	*tsĭ-mi*, *tsim*	*χa-tši-mi*, *χatšim*
3e p.	*i-mi*, *im*	*i-mi*, *im*.

Mi est un suffixe commun dont il n'y a pas à tenir compte ; *χa* est un signe qui appartient en commun à l'inclusif de la 1re et à la 2e personne du pluriel.

L'inclusif se distingue donc de l'exclusif en ce qu'il ajoute ce signe, se rapprochant ainsi de la 2e personne, ce qui confirme le système décrit jusqu'à présent.

Quant à *pi* indice à la fois de l'inclusif et de l'exclusif, il ne se rattache à aucune des personnes du singulier.

6. *En Tsĭnuk.*

Ici le procédé diffère encore.

	Sing.		duel		pluriel.
1re pers.	*n-ai-ka*	incl.	*tχ-ai-ka*	incl.	*olχ-ai-ka*
		excl.	*n-d-ai-ka*	excl.	*n-tsh-ni-ka*
2e pers.	*m-ai-ka*		*m-d-ai-ka*		*m-š-ai-ka*
3e pers.	*iaχ-ka*		*ištaχ-ka*,		*tχlaĭ-tš-ka*

ai-ka est commun à toutes les personnes et peut s'éliminer ; *d* est un indice du *duel*, *tš* ou *š* un indice du *pluriel*.

Il en résulte que l'exclusif diffère d'abord de l'inclusif en ce qu'il porte les indices du duel et du pluriel tandis que l'inclusif ne les porte pas ; ce qui concorde avec un fait déjà constaté que l'exclusif seul serait un mot pluriel.

Il en résulte ensuite que l'exclusif se rattache à la 1re personne ; quant à l'inclusif il ne se rattache pas à la 2e comme dans d'autres langues, mais il a un indice spécial *tχ*, *olχ*, inexpliqué.

7. *En Kechua.*

Voici le paradigme du possessif.

Sing. 1re pers. *i*, 2e *iki*, 3e *n*.

Plur. 1re incl. *n-tšik*, excl. *iku*.

2° *iki-tšik*, 3° *n-ku*.

Il y a deux indices du pluriel : *ntšik* et *ku*, le premier applicable à la 1re pers. à l'inclusif et à la 2e, le second applicable à la 1re pers. exclusif et la 3e. Cette circonstance *rapproche* déjà l'*inclusif* de la 2e personne et l'*exclusif* de la 3e ; conformément au concept, puisque l'exclusif implique une 3e personne.

Par ailleurs, l'exclusif *i* est identique au singulier de la 1re personne *i*, auquel il ne fait qu'ajouter l'indice pluriel *ku*.

Mais l'inclusif *n* ne correspond pas à la 2e personne *iki* ; en réalité l'*n* n'est qu'une lettre d'appui pour la syllabe *tšik*, indice pluriel, et l'inclusif s'exprime par cet indice seul, comme le prouve la comparaison avec l'Aymara.

8. *En Aymara.*

Sing. 1er p. *ha*, 2e *ma*, 3e *pa*.

Plur. 1er incl. *sa*, excl. *ha*, 2e *ma-sa*, 3e p. *pa-sa*.

Dans ce paradigme *sa* est évidemment l'expression du pluriel, ainsi que le prouvent *ma-sa* et *pa-sa*.

L'exclusif reproduit exactement la 1re personne du singulier ; sans même y joindre un indice pluriel.

L'inclusif ne s'exprime que par la marque du pluriel ici, comme le fait ailleurs l'exclusif, ce qui semble contredire le système général ; en réalité l'exclusif perd la marque du pluriel l'inclusif n'a conservé qu'elle.

9. *En Tupi-Guarani.*

Voici le paradigme du possessif.

Sing. 1re pers. *še*, 2e *nde*, *ne*, 3e *s*, *i*.

Pl. incl. *yandi*, *nandi*, excl. *ore*, 2e *pe*.

Ici l'inclusif *ya-nde*, *na-nde* se rattache évidemment à la 2 pers. *nde*, *ne*.

Quant à l'excl. *ore*, il est ou semble avoir une racine spéciale.

10. *En Omagua.*

Sing. 1re p. *ta*, *te*, 2e *ene*.

Pl. 1re inclusif *yene*, excl. *tano*, 2e *epe*.

Ici la concordance est parfaite : l'inclusif *jene* dérive évidemment de la 2e personne *ene*, et l'exclusif *taño* de la 1re personne *ta*, *te*.

11. *En Kiriri.*

Voici le paradigme du possessif.

Sing. 1re personne *χi*, *dzu*, *χi-dz*, 2e pers. *e*, *ei*, *a*, *e-dz*, 3e *se*, *si*, *su*, *s*.

Pl. 1re incl. *ku-a*, *k-a*, excl. *χi-de*, *dzu-de*, *χi-dz-de*, 2e pers. *e-a*, *ei-a*, *a-a*, 3e pers. *se-a* *si-a*.

L'identité de l'exclusif avec la 1re personne est encore évidente *χi*, *dzu*, etc.

L'inclusif, au contraire, ne porte pas l'indice de la seconde personne, mais en a un propre.

12. *En Chiquita.*

Dans cette langue on ne peut rattacher l'inclusif et l'exclusif aux personnes du singulier.

Sing. 1re p. *aš-ni*, 2° *aš-hi*, 3° *aš-tii*.

Pl. incl. *aš-oni*, excl. *aš-tsomi*, 2° *aš-ano*, 3° *aš-ma*, *aš-ino*.

En éliminant partout *aš*, on ne peut trouver d'explication satisfaisante.

Du reste, cette conjugaison possessive est très brouillée, ainsi que le démontre à la 3e personne *ăs-ma* pluriel de *ăs-tii*.

13. *En Chiapanèque.*

Il y a deux paradigmes, celui du prédicatif et celui du possessif objectif.

Paradigme du *prédicatif.*

Sing. 1re p. *si-mē*, 2° *si-mo*, 3° *so-ne*.

Plur. 1er incl. *si-hmî-mo*, excl. *si-hme-mo*, 2° *si-m-ee-mo*, 3° *si-hi-mo*.

Paradigme du *possessif objectif.*

Sing. 1re pers. *ho*, *-ui*, 2e *he*, *ue*, 3e *o*.

Plur. 1re incl. *hmi-mo*, excl. *i*, *hime*, 2e *ee*, 3e *hi*.

La comparaison de ces deux paradigmes prouve combien le pronom personnel a été troublé dans cette langue.

Le second semble plus pur.

Mais il est impossible d'en tirer de conclusion.

Telles sont les langues Américaines qui distinguent à la première personne du pluriel l'*inclusif* et l'*exclusif*. Sur treize, onze, comme on le voit, suivent les mêmes principes et s'expliquent de la même manière. Avant d'y interpréter ce phénomène, nous recueillerons cependant d'abord les faits semblables qui se produisent en dehors de ces langues.

B. **Dans les langues diverses.**

Ici *l'inclusif et l'exclusif apparaissent à l'état sporadique.*

C'est ce qu'on peut constater 1° en Mandchou, 2° en Poul, 3° en Kunama, 4° en Santhali, 5° en Aware.

1. *En Mandchou.*

Le phénomène est *sporadique*, car il ne se rençontre plus dans aucune autre des langues Altaïques.

Sing. 1re pers. *bi*, 2e *si*, 3e *i* ; plur. 1re pers. excl. *be*, incl. *muse*, 3e pers. *sue*, *tse*.

Le système est le même que dans les langues Américaines ; l'exclusif *be* se rapporte évidemment à la 1re personne : *bi* ; quant à l'inclusif *mu-se* il renferme évidemment dans sa seconde partie la 2e personne *se* ; quant à sa première *mu*, c'est une autre forme de la 1re personne *bi*, en raison de l'analogie de l'*m* et du *b*, et il réunit les deux personnes.

Les autres langues de la même famille : le Tongouse, le Mongol, le Büriäte, le Jakoute et le Turc ont perdu l'inclusif, ce qui, en effet, est la personne la plus rare, et ont conservé l'exclusif qu'elles rattachent à la première personne, en tongouse *bü*, etc.

Cependant dans d'autres langues la 1re personne du pluriel semble se rattacher à l'inclusif et renferme à la fois la 1re et la 2e personne : mongol *bi-dü*, Buriate, *bi-de*, Jakoute *bi-sigi* ; turc *bi-z*.

2. *En Poul.*

Sing. 1re pers. *me-n*, *mi-n*, *me*, 2e *a-ń*, *a*, 3e p. *kan-ko*, *o* ; plur. 1re pers. excl. *men-on*, *emin*, *min*, incl. *en-ene*, *en*, 2e p. *onoma*, *ono-m*, *ono-n*, *ono*, 3e p. *kam-be*, *be*.

L'exclusif *men-on* est identiquement le pronom de la 1re personne *men* ; l'inclusif se rapporte à la 2e personne *an*.

C'est bien le même procédé.

En *Kunama.*

	Singulier.		Duel.		Pluriel.
1re p.	*abá*	incl.	*kime*	incl.	*kíme*
		excl.	*āme*	excl.	*áme*
2e p.	*ena*		*ēme*		*éme*
3e p.	*unú*		*īme*		*íme*

L'analyse est très difficile ; *me* semble un suffixe commun au pluriel et au duel, puisqu'on le retrouve à toutes les personnes.

L'exclusif *ame* semble se rattacher à la 2ᵉ personne du pluriel *eme* tandis que l'inclusif s'en éloigne, ce qui serait contraire à l'habitude, mais l'ensemble est trop défiguré pour pouvoir conclure.

4. *En Santhal, Mundhara et Kolh.*

Le tableau pour le Santhal est le suivant.

Sing. 1ʳᵉ pers. *ain*, *in*, 2ᵉ *am* ; Plur. 1ʳᵉ pers. incl. *abon*, *abo*, excl. *ale*, 2ᵉ *ape* ; Duel 1ʳᵉ pers. incl. *alam*, excl. *alin*, 2ᵉ pers. *aben*.

Le duel ne distingue l'inclusif de l'exclusif que par une différence vocalique dans la dernière syllabe. Le pluriel inclusif *abon* semble en rapport avec la 2ᵉ personne : au duel *aben* et au pluriel *ape*.

5. *En Aware.*

L'Aware, langue caucasique, possède aussi l'inclusif et l'exclusif.

Sing. 1ʳᵉ pers. *dun*, 2ᵉ *mun*, 3ᵉ *do*.

Pl. 1ʳᵉ pers. incl. *ni-z*, excl. *ni-l*, 2ᵉ pers. *nu-z*, 3ᵉ p. *do-l*.

Z et *l* sont évidemment des indices du pluriel.

L'inclusif et l'exclusif sont identiques et ne se distinguent l'un de l'autre que par l'adoption d'un indice pluriel différent. D'autre côté on peut dire que l'inclusif *niz* se rapproche de la 2ᵉ personne du pluriel *nuz*. Enfin l'inclusif prend l'indice pluriel de la 2ᵉ personne, et l'exclusif l'indice pluriel de la 3ᵉ.

6. *En Tchetchentze* et en *Thusch.*

Voici le tableau de cette autre langue du Caucase.

Sing. 1ʳᵉ pers. *suo* 2ᵉ *huo*, 3ᵉ *iz*. Plur. 1ᵉʳ incl. *wai*, excl. *thχuo*, 2ᵉ *šu*, 3ᵉ *y-uš*.

Il semble qu'il y ait ici des racines différentes. Cependant l'exclusif *thχuo* se rapproche de la 1ʳᵉ personne *suo*.

C. **Dans les langues Océaniennes.**

Si le phénomène de l'inclusif et de l'exclusif est fréquent dans les langues Américaines, il règne d'une manière *absolue* dans les Océaniennes si bien qu'aucune ne lui échappe.

Nous devons étudier sous ce rapport successivement les *trois familles Océaniennes.*

1. *Dans la famille polynésienne.*

Prenons d'abord l'*Hawaï.*

		1re pers.	2e pers.	3e pers.
sing.		*wau*	*oe* p. *kœ*	*ia*
duel	incl.	*ka-ua*	*o-lua*, p. *ko-lua*	*la-ua*
	excl.	*ma-ua*		
pluriel	incl.	*ka-kou*	*ou-kou*, p. *kau-kou*	*la-kou*
	excl.	*ma-kou*		

Les terminaisons sont *kou* signe du pluriel et *lua*, signe du duel, le reste seul est à considérer.

L'inclusif *ka* se rapporte évidemment à la 2e personne *koe*, l'exclusif *ma* se rapporte à la 1re personne *w*, la parenté d'*m* et de *w* étant bien connue.

C'est toujours le même procédé.

Puis le *Maori.*

		1re pers.	2e pers.	3e pers.
sing.		*ahau, hau*	*koe,*	*ia.*
duel	incl.	*taŭa*	*korua*	*raŭa.*
	excl.	*maŭa*		
plur.	incl.	*tatou*	*koutou*	*ratou.*
	excl.	*matou*		

Ici le système se modifie en partie en apparence, en partie en réalité.

L'excl. *maŭa* se rapporte toujours à la 1re personne, *ahaŭ, hau*, qui est pour *waŭ*, en raison de l'analogie entre l'*h* et le *w*.

Mais l'*inclusif* semble avoir trouvé un indice spécial, à moins que *ta* ne soit un indice aussi de la 2e personne.

Dans les autres langues polynésiennes le système s'affaiblit en apparence par ce fait que le *h* = *w* de la 1re personne se consolide en *k* et que par conséquent la 1re et la 2e personne au singulier tendent à se confondre : *Tonga*, 1er p. *ku*, 2e, *koe*, *ke*.

2° *famille Mélanésienne.*

Nous retrouvons partout les indices *ta* pour l'inclusif, *ma*, ou *mi* pour l'exclusif qui vont nous servir de guides maintenant que nous en savons l'origine.

Mahaga.

Sing. 1re personne *inâu*, 2e *igoi*, 3e *ke*, *ge*, Plur. 1re p. incl. *gi-ta*, excl. *ga-mi*, 2e pers. *gamu*, 3e *irai*, *maria*.

Les initiales *gi*, *ga* de l'inclusif et de l'exclusif ne font pas partie de l'indice, nous retrouvons donc *ta* de l'inclusif, indice spécial, et *mi* de l'exclusif se rapportant à la 1re pers.

Dans le Bauro, le rapport *de l'inclusif* à la 2e personne du singulier se retrouve : incl. *gaú*, 2e pers. sing. *ioi* par *kioi*.

3° *famille Malaise.*

Nous retrouvons encore pour l'inclusif et l'exclusif les deux indices *ta* et *mi*.

Tagala.

Sing. 1re pers. *ako* p. *wako*, 2e *ikao*, 3e *si-ya*. Pl. incl. *ta-yo* ; *ki-ta*; excl. *ka-mi* 2e p. *kajo*, *kamo* 3e *si-la*.

L'exclusif *mi* se rapporte encore à *ako*, *wako*, *mako*, racine *m*; l'exclusif a un *indice spécial ta*, ou se rapporte à un ancien indice de la 2e personne *t* disparue, mais ce dernier point n'est qu'une conjecture.

3ent. Essai d'explication morphologique.

Comment interpréter les faits qui précèdent ?

Nous connaissons, d'après ce qui a été dit en commençant, le *concept* de l'inclusif et de l'exclusif.

En suivant le *processus de ce concept* nous trouvons que

des couples *je* + *tu* et de *je* + *il* ou *je* + *ils*, il en est un qui est plus naturel dans le dialogue. En général, on ne parle pas au nom de son interlocuteur, de manière à dire *nous*, mais plutôt vis-à-vis de son interlocuteur, au nom de plusieurs autres personnes qu'on s'assimile. En tout cas cette assimilation fait de ces personnes d'autres nous même, si bien que l'expression *nous*, leur devient logiquement presque applicable. Le *nous* exclusif est donc bien le pluriel de *je*. Un des deux venant à tomber c'est l'*exclusif qui a dû survivre.*

L'inclusif représentant *je* + *tu* est plus *particulier*, il forme difficilement un pluriel, chacun de ses membres restant au singulier, car *je* + *vous* est très rare, tandis que *je* + *ils* est très fréquent..

D'autre côté, dans *je* + *tu*, ce qui doit dominer c'est *tu*, ne serait-ce que par simple raison de *politesse*, mais en face de *il*, le *moi* reprend le dessus, et dans *je* + *il* c'est *je* qui domine.

Dans *je* + *tu* quelquefois les deux éléments se balançent et on emploie à la fois et également les deux idées.

Enfin dans *je* — *il*, c'est quelquefois par exception *il* qui l'emporte.

Dans les faits que nous avons observés nous trouvons la *réalisation* de ces conséquences du concept.

Dans presque toutes les langues l'*inclusif* se rattache, soit à la 2e *personne* seule, soit à *la* 1re *et à la* 2me *réunies*. L'exclusif se rattache à la 1re *personne*, quelquefois à la 3e.

L'*inclusif* souvent ne *prend pas* la marque du *pluriel* ; l'*exclusif* prend toujours la marque du pluriel ; quelquefois *il ne s'exprime que par cette marque*, ou ne se distingue de l'inclusif que par l'addition de cette marque.

L'inclusif, ne pouvant sacrifier ni *je* à *tu*, ni *tu* à *je*, prend parfois un indice *spécial*.

L'exclusif est le pluriel de *je*, mais l'inclusif *n'est pas un pluriel*, c'est un 4e *personne* formée du mélange des deux premières, c'est une personne composite, non un pluriel, ce qui est bien différent.

L'inclusif se rapproche de la 2e personne, tend à se confondre

avec le pluriel de cette personne, il s'en sépare par *un effort diacritique* ; en Iroquois la 2e personne *sa* donne le pluriel *teni* et l'inclusif *tene*.

L'inclusif tend à disparaître et a disparu en effet, parce que ce n'est pas un pluriel véritable.

Les *faits* sont donc d'accord avec les données du *concept* psychique.

Nous devons ajouter que l'idée nette de l'inclusif *je* + *tu* et de l'exclusif *je* + *ils* n'est pas toujours restée aussi nette, et que l'inclusif a été diversement défini.

En Cri la définition est bien telle que nous avons donnée ; en Algonquin, suivant des auteurs, l'inclusif serait soit *je* + *tu*, soit *je* + *tu* + *il* ; en Kiriri, selon le P. Mamiani l'inclusif serait *je* + *tu*, ou *je* + *tu* + *ils*, en Kechua suivant Tchudi l'inclusif comprend le *moi* et toutes les personnes présentes, l'exclusif ne comprend que le *moi* et une partie seulement des personnes présentes ; il en serait de même en Chacta suivant C. Byngcan. Nous croyons que ce sont des dégénérescences du concept primitif.

Il est frappant que le phénomène de l'inclusif et de l'exclusif soit commun à toutes les langues Océaniennes et à un grand nombre d'Américaines, tandis qu'ailleurs il n'est que sporadique. Ne pourrait-on pas en conclure à une pénétration de certains peuples américains par les océaniens, ou au fait inverse ? Je pose cette question sans y répondre. Nous avons déjà constaté en Océanie et en Amérique la communauté d'un autre phénomène très rare, celui de *l'infixation*.

Mais quant à l'exclusif et à l'inclusif la marche morphologique du procédé est beaucoup plus claire en Amérique que partout ailleurs, même et surtout qu'en Océanie.

Cette distinction logique tient à une certaine tendance de l'esprit au *concrétisme; je* + *tu* et *je* + *il*, ne peuvent se penser ni, par conséquent, s'exprimer de la même manière, ils ont chacun leur expression *individuelle*, comme s'il n'y avait entre eux aucun lien.

R. DE LA GRASSERIE.

RECHERCHES SUR LA KABBALE.

Prénotions.

La *Kabbale* est la *Réception* des antiques traditions doctrinales secrètes d'Israël, traditions qui formaient une partie de la Loi orale, d'après les Kabbalistes.

Les chefs de cet enseignement initiatoire étaient les *Nasis*, lesquels auraient été les successeurs des *Nabis* ou Prophètes.

La Kabbale se divise en deux parties, la Kabbale *doctrinale* et la Kabbale *symbolique*. Nous parlons ailleurs de la Kabbale symbolique, c.-à-d. de ses méthodes sur le traitement des chiffres et des lettres.

La Kabbale doctrinale comprend deux grandes sections : l'œuvre de la *Genèse* ou *Kosmologie*, dite *Berèschith*, et l'œuvre du *Char* ou *Théologie*, dite *Merkâbâh* ; la première s'appuie sur le premier chapitre de *Moïse* ou *Moschéh*, et la seconde, sur le premier d'*Ezéchiel*, ou mieux *Iekhezkel*. L'une et l'autre se correspondent exactement.

Les principaux ouvrages où la Kabbale est exposée authentiquement, sont le *Sépher Jetsirah*, qui semble antérieur au Christianisme, et le *Zohar*, qui lui est certainement postérieur. Il existe une foule de textes parallèles à ceux de ces livres, dans le *Talmud* et dans les *Midraschim*, mais peu développés.

Il faut connaître surtout deux points fondamentaux : 1° les Dix Sephirôth en trois triades, qui correspondent aux Dix Noms divins et aux trois ordres des Esprits en neuf chœurs, lesquels figurent le gouvernement divin de l'Univers ; — 2° les Quatre Mondes ou Systèmes d'Évolution dans lesquels se développent tous les êtres : l'*Atsilouth* ou monde d'Union au Créateur, la *Beriâh* ou monde de Création proprement dite, la

Jetsirâh ou monde de Formation, et la *'Asiâh* ou monde de Fabrication, d'action dans lequel nous vivons.

Le sujet même que nous traitons nous a forcé d'esquisser dans la IIIe partie, l'histoire de la Kabbale pour compléter notre preuve.

Les Kabbalistes juifs enseignent-ils le Panthéisme ?

Pour résoudre cette question, nous étudierons les Kabbalistes modernes, les Kabbalistes anciens et l'origine même de la Kabbale.

Avant d'entrer dans l'exposé des preuves, il est bon de remarquer d'abord que les mêmes termes n'ont pas exactement le même sens dans les divers systèmes de philosophie, à plus forte raison quand ces expressions ne sont que la traduction approximative d'une langue aussi éloignée du génie de nos langues européennes, que l'hébreu ou le chaldéen. Or, tel est le cas pour la traduction du mot *Atsilouth*, qui signifie aussi bien *Union* qu'*Émanation*, comme le prouve le mot qui lui est immédiatement opposé, *Beriah*, mot qui veut dire *séparation*, *création*, et l'expression *Monde* du *Piroud*, *du séparé*, qui désigne les mondes inférieurs, par opposition au monde supérieur de l'*Atsilouth*.

Voyons de plus près ce que le terme *Atsilouth* signifie proprement.

La racine de ce mot, sous ses trois formes, est *tsal*, *tsil*, *tsoul*, d'où avec la deuxième consonnne redoublée *tsâlal*, et avec les trois préfixes *a*, *i*, *ou*, *âtsal*, *iâtsal*, *wâtsal*. Ces formes signifient : être profond, séparé, réservé, disjoint, puis, pousser de profondes racines, conjoindre, unir. Les autres sens : être obscur, palpiter, faire du bruit, n'ont rien à faire ici. Ajoutez, avec 'Ayin suffixé, *tsâla'*, marcher dans la profondeur, dans l'obscurité, à tâtons, à côté, clocher, boîter. De là viennent : *tséla'*, côte, côté, substruction ; *étsel*, côté, c.-à-d. lieu conjoint, voisin, près, chez ; *atsil*, côté, extrémité, éminence, de race éminente ; *atssil*, cotés joints, jointure, articulation, aisselle,

aile, et au pluriel, éminents, puissants, excellents. La racine *tsal* ne signifie donc pas unité avec, mais conjointement, séparation et union, c.-à-d. séparation d'une chose qui reste en union avec ce dont elle se sépare, premier degré de séparation. C'est bien là le sens fondamental de l'Atsilouth. C'est ce que prouve le commentaire annexé par Knorr von Rosenroth au livre Zoharite du Mystère ou de l'Occultisme, sur ce texte : « Les Nephilim *étaient* sur la terre. C'est ce qui est écrit : Et de là (le Fleuve) se sépare, et il est en *Quatre Têtes*. C'est du lieu où se divise le corps que sont nommés les *Nephilim*, car il est écrit : Et de là il se divise. » Dans ce texte tiré de I Moïse (6, 4) le mot *Nephilim*, les tombés, les faillis, (de *nâphal*, couper, séparer, diviser, tomber), est suivi du mot étaient, en hébreu *hâyou*, c.-à-d. EIF, forme tirée du nom IEFE ; on commence donc ici par le règne. L'autre texte (2, 10). « De là il se divise et forme Quatre Têtes, » indique la fin du *Monde d'Atsilouth, d'Union*, suivi du *Monde séparé de Beriah*. Du lieu où se divise le *Jardin* sont nommés les Nephilim ; ce sont les Sept Sephires inférieures, par lesquelles l'univers se divise en mondes inférieurs, et donne lieu aux *Kelippoth*, aux Ecorces, de pouvoir exister. »

En effet, le Monde de l'Atsilouth, c'est ce que le Zohar appelle Monde des Sephiroth, l'Homme d'en haut, *Adam Ilaah*. Si Atsilouth signifie Émanation, il peut aussi bien signifier le Monde *d'où tout émane*, que le Monde Emané. Pour Irira, Atsilouth signifie Construction du Non-Être en Être. Le Zohar dit (I, 22 a) : « Toute construction se fait par la voie de l'Atsilouth... » Atsilouth a donc le sens principal de *produire*, avec le sens secondaire de *moyen*. En effet, la forme active *âtsal* signifie produire, et la forme passive *niatsal* émaner ; le substantif abstrait dérivé signifie donc aussi bien production qu'émanation. Dans la Genèse, on lit les trois termes : *beriah*, création ; *ietsirah*, formation ; *asiah*, fabrication ; *bârâ* se dit tantôt de la création tantôt de la formation ; car on lit (Genèse I, 20, V^{e} jour) : « Elohim dit : que grouillent les eaux du grouillement d'êtres vivants, et que le volatile vole sur la terre, sur la

face du firmament des cieux ! *Wayyi-bra*... Ets Elohim *créa* les grandes bêtes marines (tanninim), et tout être vivant qui rampe et dont grouillent les eaux... » Le VI[e] jour donne le parallèle exact de ce texte, mais *wayyibra*, il créa, est remplacé par son synonyme *wayyaas*, il fit ; *iâtsar* ne se dit que de la formation ; *âsâh* se dit même de l'embellissement, de l'achèvement, car il y eut encore une *Asiah*, même après la production des animaux. Aucun de ces mots n'a le sens spécial de la Création absolue. Il semble que c'est pour exprimer ce sens que les Kabbalistes ont choisi le verbe *âtsal*, l'Atsilouth n'exprimant que le Monde le plus élevé. Aussi lit-on dans maintes prières kabbalistes : « *âtsal webârâ weiâtsar weâsâh*, » c.-à-d. « il produisit et créa et forma et fabriqua. »

On trouve des traces de ces expressions dans les anciens écrits, mais le Zohar les emploie peu ; il nomme le 1[er] monde *Diouhna*, Forme ou *Adam Ilâäh* ; le 2° *Korsia*, Throne ; le 3[e] *Maleakia*, Anges ; le 4[e] *Kelippôth*, Ecorces (II, 42 b ; 43, a) ou *Galgalia*, Sphères. Ces expressions correspondent à celles de la célèbre vision de Jekhezkel : la Forme de l'Homme, le Char du Throne, les *Khayyôth* ou Vivants, Anges ; et les *Ophannim*, Roues, Sphères ou Ecorces, mauvais Esprits, *Kelippôth*. — Enfin, quelques Kabbalistes prennent le mot Atsilouth dans le sens d'*excellence*, comme au II[e] livre de Moïse, 25, et dans Isaïe, 41,9 ; pour eux le monde d'Atsilouth est le monde d'excellence, le monde suprême. Rien ne nous force donc à traduire Atsilouth par Émanation, au sens actuel du mot, conclut avec raison le rabbin Ioel. Le Sépher Ietsirah emploie des termes de sculpture, pour désigner les Quatre Mondes ; il dit : « *râscham, khâkak, khâtsab weâsâh*, » c.-à-d. « il dessina, grava, sculpta et perfectionna » les formes ; or, *râscham* qui correspond à *âtsal* n'a rien qui inplique l'idée de l'émanation.

I. Kabbalistes modernes.

Nous ne pouvons mieux faire que d'étudier la doctrine du kabbaliste moderne le plus décrié comme panthéiste, d'Abraham

Kohen Irira, telle qu'il la formule dans son livre *Schaar hasch Schâmáyim* ou Porte des Cieux. Or Irira dit expressément (III), que tout émane, ou mieux, est produit, il est vrai, de l'Être divin comme de sa Source primordiale, mais que la Cause première n'agit pas par nécessité, en vertu de sa nature, mais par libre conseil, par un choix bien réfléchi, de l'intelligence et de la volonté. Il enseigne encore, qu'entre l'Emanateur, mieux le Producteur, *Maatsil*, ou la Source primordiale : *Makor*, et les *Séphiroth* produites il existe une grande différence, car ils se comportent comme Créateur et créature, Formateur et formé, Cause et effet, et l'Infini proprement dit, *l'En-soph*, n'appartient qu'à la Cause première. Irira écrit plus loin (V,7), que *l'Atsilouth* et la *Beriah* proviennent de la cause première, sans sujet qui les précède, mais par la puissance et l'opération de la Cause première ; avec cette différence toutefois, que le monde de *Création*, thrône de la gloire et séjour des *Intelligences séparées*, n'existe que dans ce degré, lequel consiste à n'être précédé par aucune matière, d'où son nom de *Beriah*, Création, tandis que pour le monde de la Production, plus sublime et plus parfait, à cause même de cette perfection antérieure qui le caractérise, on a surajouté le nom d'*Atsilouth*, non seulement parce qu'il est plus sublime que tous les autres, mais encore, parce qu'il reste *uni*, intimement relié à son principe, d'où, en étant produit, il reste en dépendre étroitement avec tous ses attributs. Irira essaie ensuite d'expliquer par des exemples tirés de la lumière, etc. ce que peut être l'Atsilouth, toutes choses qui dépendent de leurs causes par une espèce d'émanation imperceptible. Relativement à sa cause, l'Atsilouth, (symbolisé par la Forme de l'Adam céleste), est donc un acte plus sublime, plus pur, et plus parfait, plus éloigné du mouvement que la *Beriah*, (monde symbolisé par le Thrône), car, en étant produite, elle l'est avec union, sans séparation. Il ajoute que la Création se fait *sans matière ni substance précédente*. On comprend ce qu'il entend par là, quand il explique le monde de Formation, *Ietsirah*, le monde des Anges, (symbolisé par Métatrone), créé de rien, sans sujet ni substance qui le précèdent, mais *dans la*

substance et le sujet. Car les Anges sont des substances intelligentes et douées de corps (éthérés),.... ou, comme parlent les Kabbalistes, des Esprits vêtus de corps nommés flambeaux ignés ou lampes de feu, etc. Au point de vue des Esprits, habitants de ce monde, ceux de l'Atsilouth seraient donc complètement immatériels, comparés à ceux de Beriah, et ceux-ci de même relativement à ceux de Ietsirah. Aussi Irira en appelle-t-il à l'autorité de son maître *Israel Seroug*, dont il reçut cette doctrine, que les natures *Ietsirales* se composent des esprits *berials* et des corps *asials*. Or, le monde *Asiah*, (symbolisé par Sandalphone), c'est notre bas monde visible et matériel. C'est presque la doctrine chrétienne des trois ordres des Esprits ; le plus élevé serait l'ordre *atsilal*, le 2e l'ordre *berial*, le 3e l'ordre *ietsiral*. Le *Schomer Emounim* donne le même motif de créer que St Denis l'Aréopagite (fol. 35, col. 2,3) : l'*En Soph* étant le Bien absolu, *hat-Tob ham-Mokhélet, ascher hat-Toubah, debar Atsmo*, dont l'essence est la Bonté, il créa les mondes pour répandre le Bien ; *lehêtib*, et pour le faire monter en dehors de lui, *oulehôîl lezoulatho.* » C'est ce que répète le Ets Khayyim, fol. 251. Ce motif ne contredit pas celui de la manifestation de la gloire divine, *ad extra*, car la Gloire de Dieu se manifeste précisément en répandant le Bien

Il ne faut pas oublier que les Néokabbalistes ne sont en réalité que des Commentateurs sujets à se contredire, et employant parfois des expressions *impropres*, dans leur style figuré. Ces expressions prouveraient tout au plus, en mettant, tout au pire, que la doctrine de l'Emanation, au sens actuel du mot, est bien incertaine et bien chancelante chez les Kabbalistes, si réellement ils l'ont admise. En réalité, de tous ces Kabbalistes, le seul *Kandia* admet que le monde de l'Atsilouth est éternel, et que les autres mondes seuls sont devenus ; mais il avoue qu'en cela il est en contradiction avec tous les Kabbalistes ; aussi *Moschéh Zakkouth* l'a-t-il attaqué violemment (Lettres, f. 42.) et son propre maître, l'auteur du Val royal, *Emeq hamméłek*, l'a-t-il blâmé fortement. Les Kabbalistes n'enseignent donc pas une espèce de Panthéisme idéaliste ana-

logue, sinon identique, avec le Spinozisme, comme plusieurs l'ont cru, surtout parmi les Chrétiens. Mais, depuis le dévoilement de Knorr von Rosenroth, en 1677, jamais personne n'avait encore osé donner à la Kabbale un sens panthéiste aussi accusé que Franck, c.-à-d. un sens aussi contraire au Judaïsme, sinon Henri Morus, l'ami de Knorr, dans son Songe de l'Aigle, de l'Enfant et de l'Abeille, et Wachter dans son Spinozismus aus dem Iudenthum. Tous les écrivains qui s'appuient sur ces auteurs pour juger les Kabbalistes font donc fausse route ; la vraie Kabbale juive n'est pas panthéiste, nous allons le démontrer.

Nous le répétons, les commentateurs ou Néokabbalistes ne donnent pas toujours le vrai sens des symboles de l'ancienne Kabbale et R. *Khayyim Vital* a même écrit, dans sa préface de l'*Otsar hékhayyim* ou Trésor Vital : « Tous les écrits parus après *R. Moschéh ben Nakhmân*, ne t'appuie pas sur eux. »

Or ce dernier écrivain est contemporain de *R. Moschéh ben Maïmôn*, c.-à-d. du commencement du XII[e] siècle, et tous deux sont les chefs des deux directions de la pensée juive de ce temps.

La plupart des commentateurs parlent souvent de la création *ex nihilo*, Loria, par ex., dans ses prières kabbalistes. Ainsi, dans celle du VI[e] jour, il dit expressément : « (Dieu) créa son monde du rien en être en six jours ; *mêaïn leiêsh*, » et il répète plusieurs fois cette expression. Dans la prière *hayyâm* il dit aussi : « qui fait surgir l'être du rien : *iêsch mêaïn.* » Le sépher Ietsirah avait dit, dans ce même sens (II, 5) : « *Asâh eth ênô ieschennou*, il fit son néant son être. »

Des Kabbalistes modernes ont voulu donner un autre sens à ces expressions, mais le fait qu'ils s'en tiennent tous à ces formules, prouve que seules elles sont exactes, elles et leur sens naturel. Le vrai sens de contradictions plus apparentes que réelles, est que *Aïn* dit de l'Infini, de l'En Soph (Ain-Soph) est au sens propre, Mâh, c.-à-d. l'Être absolu ; dit de la Substance primitivement produite de la Couronne est au sens relatif, c.-à-d. l'Être relatif. Le seul néokabbaliste qui enseigne expres-

sément la doctrine *ex nihilo nihil*, relativement à l'origine des choses, est Abraham ben Dior, un commentateur peu sûr du XIVe siècle, bien différent du célèbre Abraham ben Dior, l'ancien. L'auteur de l'*Or nierab* dit que la Couronne s'appelle *Aïn*, Rien, parce qu'elle nous est complètement inintelligible ; la Sagesse s'appelle *quelque chose*, parce que nous en avons au moins une idée obscure : « Sapientia ex Corona vocatur Esse ex Nihilo, quia Corona Nihil... » Le sens est, qu'à mesure que l'évolution descend vers nous, elle nous devient plus compréhensible.

Quelques disciples de Loria enseignent : « Par le *Tsimtsoum* (libre concentration de la Substance divine) a surgi l'*Espace* ou Air primordial, qui, relativement à l'Infini, *En-Soph*, est une privation, un néant, *Aïn*, et ce Néant est la base des mondes. » C'est de cette substance ou Lumière primordiale que tout a évolué, par une concrétion graduelle, jusqu'à la condensation, à l'obscurcissement extrême, la Matière perceptible, qui, elle continue l'Evolution à sa manière. C'est cette dernière Evolution qu'enseigne et qu'étudie la Science actuelle.

Mais la plupart des commentateurs, ou se taisent sur ce point important, ou enseignent franchement la Création, comme telle. Il ne peut y avoir inexactitude ou incertitude, chez certains Néokabbalistes, que pour l'*Atsilouth*. Quelques-uns attribuent même la divinité à l'Atsilouth, comme semble le faire le Ets khayyim (fol. 206) : « Les vases d'Atsilouth deviennent *Neschâmâh* (Mens) pour Beriah, Ietsirah, Asiah ; *weên nikraïm Elohouth guemor*, et on ne les appelle pas Divinité parfaite, absolue, car même leurs Neschamoth ne sont que des vases d'Atsilouth et non des lumières. » Mais il ne peut s'agir que d'une divinité par participation, non de la divinité absolue, car il ne s'agit que de vases, c.-à-d. d'organes. Toutes les Sephires ne sont que les éléments spirituels, la spiritualité des mondes : *roukhaniouth hâ Olâmôth*. En outre, tous les Kabbalistes s'accordent à appeler *Adam Kadmôn*, l'Homme Orient, l'Homme Principe, la première de toutes les Productions, *Nibrâ, créature*, ce qui renverse tout le système moderne de

indiquent un point de vue différent dans les rapports de la Substance primitive avec Dieu et avec le monde. — C'est de cette Substance que le livre Ietsirah dit (I, 5) : « *Iâtsar mammasch mittôhou* ; il forma la Substance du Tohou, du Rien ; *weâsâh eth ênô ieschennou*, et fit son néant son être. » La Substance primitive et une est donc créée, au sens absolu du mot ; d'elle émane tout par une évolution continue.

Le Zohar (I, 51. a) aime la comparaison de la flamme, pour symboliser par l'union de ses trois couleurs (la bleue en bas, la blanche en haut, l'invisible au-dessus), l'Unité sacrée : *Iékhouda Kaddischa*.

C'est la doctrine de l'union, de la compénétration et de la complétion des trois triades des Sephiroth. Avec le même symbolisme, le Sépher Jetsirah avait déjà dit : « La fin et le commencement, le commencement et la fin des Dix Sephiroth sont reliés l'un à l'autre, comme la flamme au charbon, (= la matière) ; mais Adonaï est seul et sans second, » c.-à-d. Dieu est absolument différent des Sephiroth, aussi le Jetsirah dit-il encore : « *weliphnê Ekhâd, mâh attâh sôpher ?* Et avant l'Un (de la Couronne), que peux-tu compter ? » c.-à-d. saisir, comprendre. La connaissance des Sephiroth, pures Vases (*Kêlim*) ou organes de compréhension, ne saurait donner encore la vraie connaissance du Dieu Un, mais seulement aider à percevoir la première Sephirah, la Substance Une créée, et avant cette substance Une, que peut-on concevoir ? Aussi le Jetsirah conclut-il : « Une sur Trois (Sephiroth). Trois sur Sept, etc. toutes sont étroitement reliées l'une à l'autre, mais au-dessus de toutes règne Dieu, le vrai Roi. »

Ici la non-identité de Dieu et de la Substance primitive est affirmée clairement, ailleurs elle l'est symboliquement, comme dans le Schemoth Rabba, ch. 15 : « Moyse a écrit beaucoup de choses cachées que David a dévoilées. Ainsi, du commencement de la Genèse, il semble résulter que la Lumière fut créée après les cieux et la terre ; mais David nous déclare que la création de la Lumière fut le commencement. (Ps. 104, 2) : Otéh Or kassalmâ ; notéh Schâmayim kayeriâh : Il s'enveloppe

de Lumière, comme d'un vêtement ; Il étend les cieux, comme un tapis, (une courtine, un voile). Il s'agit ici de la Lumière primordiale, d'où émane toute la création. On lit la même chose dans le Wayyikra Rabba (ch. 31). On voit même dans le Midrasch des Psaumes (104, 3), que sur la demande de R. Simeon, R. Samuel lui dit tout bas : « Dieu se revêtit d'un vêtement lumineux qui rayona à travers le Monde entier. — Mais pourquoi ce ton bas et mystérieux ? N'est-il pas écrit (Ps. 104) : Il s'enveloppe de Lumière, comme d'un vêtement ? — J'ai reçu cette doctrine d'une voix basse et confidentielle, je la transmets de la même voix, » car c'est une doctrine cachée, secrète. C'est bien la doctrine des Kabbalistes sur le Vêtement de Lumière et sur l'Emanation lumineuse rayonée par la Substance primordiale, simple Vêtement, par conséquent bien distincte de Dieu, c.-à-d. sur l'Atsilouth et sur l'Evolution universelle continue et progressive, doctrines fondamentales de la Kabbale. Au commencement, comme principe de la Création, Dieu créa la Lumière, puis il s'en revêtit, c.-à-d. se mit en communication avec l'Univers qui s'en développa en produisant les trois autres Mondes. Est-ce là du Panthéisme ? Et cependant les Non-Initiés, chrétiens ou israélites, s'indignent, parce qu'ils ne peuvent comprendre. Ainsi Maïmonide, (*Moré Neboukim* II, 26) reproche à R. Eliézer le Grand, un des principaux docteurs du Talmoud, d'enseigner le Dualisme platonien. c.-à-d. la coéternité de Dieu et de la matière, dans ses fameux *Perakim* : « D'où ont surgi les Cieux ? Dieu prit son Vêtement de Lumière, et l'étendit comme un Manteau, ce qui forma les Cieux, qui, eux allèrent s'étendant toujours, car il est écrit... (Ps. 104). D'où fut créée la Terre ? Dieu prit la Neige *sous* son Thrône de gloire, et la lança ; ainsi surgit la Terre, car il est écrit (Iob, 37, 6) : Il dit à la Neige, deviens Terre !... (Voir Daniel, 7, 9). Je ne comprends pas sa réponse. Nous lui demanderons : Et d'où fut créé son Vêtement de Lumière ? D'où la Neige sous le Throne de Gloire ? D'où ce Throne de gloire lui-même ? Il devait donc croire cette Lumière et ce Throne des substances éternelles !... En un mot, le système de ce Sage n'est pas clair

pour moi. » Il ne l'est pas davantage pour R. Iosé, pour Henri Morus, pour van Helmont, pour Wachter, pour Franck, pour Mgr Meurin, etc. Ne cherchant pas plus que les anciens Kabbalistes, à connaître l'Incognoscible, le Rabbi ne se demande pas : Comment Dieu fit-il la Création absolue de rien ? mais, supposant connue des Initiés la proposition fondamentale de la Substance primitive, d'abord créée, il se demande le comment de l'Evolution pour les Mondes *supérieurs spirituels*, les Cieux émanés de l'*Atsilouth* et pour le Monde inférieur, matériel, la Terre, c.-à-d. la *Asiah*, le dernier degré de l'Evo lution. C'est qu'il ne suffit pas d'être israélite ou chrétien hébraïsant pour comprendre le langage systématiquement obscur de la Kabbale ; il faut y être rompu, c.-à-d. être soi-même un peu kabbaliste.

Le Zohar enseigne encore, (grand Idra, sur la Courte Face) : «... C'est pourquoi je crois que *toutes les Lampes* (sephirales), qui luisent de la Lampe suprême, la plus cachée de toutes les cachées, elles toutes sont des *Degrés pour luire*... Et c'est pourquoi tout monte en un seul Degré, car Lui et son Nom sont Un. La Lumière qui se dévoile s'appelle le *Vêtement*, car le Roi est la Lumière, du milieu au milieu... Et toutes les Lampes, et toutes les Lumières luisent du Vieillard saint, du caché de tous les cachés, la Lampe suprême. Et quand on comprend, toutes ces Lumières qui s'étendent (en rayonnant) ne se trouvent plus, sauf la Lumière suprême, qui, elle se cache, et ne se dévoile pas par ces Vêtements d'honneur... » Toutes les lampes, toutes les lumières, toutes les Sephires, sans exception, ne sont donc que des degrés, des vêtements, des instruments ; donc aussi celles de l'Atsilouth, d'Adam Kadmôn, sans qu'il y ait trace de panthéisme.

L'Emanation *ex Deo* n'est pas davantage enseignée dans ce texte du Zohar (1e part. 16, b) : « *Iehi Or !*... Soit la Lumière !... C'est le commencement, et il indique comment fut *créé* le monde. Jusque là on ne parlait qu'en général ; car tout était encore contenu dans l'*Awêrâ*, (la Couronne), en vertu de la puissance cachée de l'En-Soph, de l'Infini. » Le texte continue :

« L'Infini fit faire une éruption de l'Awêrâ, » la Substance primitive éthérée créée, non encore développée, « et en manifesta le Point » primordial de l'Evolution, et en développa la Lumière de l'Awêrâ, *Lucem ex Aere*, son Evolution continue. Tel est le sens du passage. C'est le triple point de vue auquel se place le Zohar, pour étudier la Couronne.

L'*Idra Rabba* ou Grande Loge, partie importante du Zohar, enseigne : « Attika de Attikin... L'Ancien des Anciens, l'Inconnu des inconnus, avant qu'il eut préparé la Forme du Roi : *Tekounâ de Malkâ*, et la Couronne des Couronnes, (la première Séphire), il n'existait ni commencement, ni développement (de la Création) : *schirouthâ wesioumâ*. Et il grava et sculpta en elle (*bêh*, non *begarmêh*, dans la Forme, dans la Couronne, non dans sa propre Substance divine). Et il étendit un Tapis devant lui, et dans ce Tapis (suréthéré) il grava et sculpta les Rois et leurs formes, (les mondes), et ils ne purent subsister. » Le panthéisme ne peut exister, ici, que dans une traduction infidèle, non dans le texte littéral.

Il est un texte du Zohar sujet à controverse, 1° de par son style énigmatique et 2° de par un mot à coupe douteuse. Le voici : *Berêsch....* Au commencement, quand le Roi voulut manifester sa libre volonté, il grava la gravure (des Formes) dans la Splendeur d'en haut : *bi Tehêrou Ilaah*, *Botsina dekardinoutha...* la Lumière d'éblouissante obscurité émit des rayons par la puissance cachée de l'En-Soph. Tout est relié à cette Substance (coronale), qui forme le premier anneau de la chaîne (de la Création). Elle (la Couronne) n'est ni blanche ni noire, (sans qualités distinctes) ni rouge, ni verte, bleu-jaune (ieroq : ni sévérité, ni bénignité) mais complètement incolore, (c.-à-d. rien, pour notre intelligence). Quand Dieu lui attribua l'étendue, il fit jouer cette Lumière de couleurs différentes et la fit se répandre en bas. L'efflux de cette Substance se fit donc par la puissance cachée intime de l'En-Soph. » *Tehêrou(th) Ilaah*, la Splendeur d'en haut, signifie-t-elle Dieu ou la Substance primitive, la Couronne ? Dieu, c'est le Roi. Pour indiquer son œuvre, le Zohar emploie l'image du Jetsirah : « Il dessina,

grava, sculpta, fabrica. » Traduisons l'équivalence des termes à nous déjà connue ; Le dessin c'est l'Atsilouth et la gravure la Beriah ou Création ; nous écrivons donc : Au commencement, en tête des choses, Dieu créa la Création dans la splendeur suprême, dans la *Tehêrouth*, c.-à-d. dans l'Atsilouth, et cette Lumière primordiale émit des rayons, c.-à-d. évolua par émanation, par la toute puissance de Dieu, l'Infini. C'est la Substance primitive, premier anneau de la chaîne des êtres, et tout Être lui est relié, car tout être en émane, etc. Ce texte, ainsi serré de près, enseigne donc la création de l'Atsilouth ou Tehêrouth, et l'Émanation évolutive universelle, de cette substance primitive, non l'Emanation de la substance primitive, de Dieu, de l'Infini.

Ce point important établi, continuons l'étude du texte du Zohar. 2° « Tant que ce Point lumineux (la Couronne, la Substance primitive) ne fut pas produit par une violente éruption, megô Dekhêkou, l'Infini ne fut pas complètement connu. » Il ne s'agit que de l'Evolution de la Substance primitive : *dekhêkou*(*th*) signifie pression, urgence, du verbe *dekhaq*, presser, forcer. Il ne faut donc pas traduire : produit de son sein, *de-khêkô*, ce qui serait en contradiction formelle avec le sens que nous venons de démontrer, car ce serait l'Emanation de la substance, de Dieu même.

Je ne puis m'empêcher de penser que, si le Zohar nous donnait, comme St Luc, une généalogie symbolique finissant ainsi : « fils d'Adam, fils de Dieu, » on s'empresserait d'y trouver le panthéisme. On ne l'y trouverait pas moins s'il disait obscurément qu'Adam Kadmôn est à la fois Dieu et homme, c.-à-d. créateur et créature, et néanmoins nul ne s'avise de le trouver dans le Christianisme, où cependant le Verbe devient Homme. C'est ce qui serait arrivé si, transportant l'idée de la Rêschith créée dans l'En-Soph, ils y avaient admis la Rêschith incréée, puis l'avaient fait s'unir hypostatiquement, à la Rêschith créée, de manière à obtenir en Adam Kadmôn un Homme-Orient à la fois Dieu et Homme. C'est précisément ce qu'ont fait les Chrétiens, au point de vue kabbaliste.

La Substance primitive du Monde est bien créée, car le Zohar dit (I, 29[a]) : « Avant que le Saint n'eut créé le Monde, il était Un,... » lui seul est éternel, tout le reste est devenu. Il dit encore (III, 128[a]) : « Avant que l'Ancien des Anciens (l'Eternel, l'Ancien ne correspond qu'à Atsilouth) eut préparé la Forme royale, la Couronne des Couronnes, il ne pouvait exister ni commencement ni fin. Il commença par étendre devant lui un Tapis, et il y dessina les Rois », c-à-d. les Mondes. Et (II, 42[b]) : « Avant qu'il ne créât cette Forme (l'Homme-Orient), il était Un ;... mais après avoir *fait* la Forme de l'Homme d'en haut, *Diouk'na de Adam Ilaah....* » Et plus loin : « Il *fit* (*abad*) les Dix Sephiroth, et appela la Couronne Source, » car elle est la Substance primitive. Et encore : « Quand l'Inconnu de tous les inconnus voulut se manifester, il fit d'abord le Point, y dessina toutes les figures, y grava toutes les sculptures,.... » Or dessiner, graver, sculpter sont des synonymes de produire, et ne se disent que d'une substance non divine. Enfin : « Dieu dit : Soit la Lumière.... C'est la Lumière que *créa* le Saint, au commencement, *Nehorâ deberâ....* C'est dans cette Lumière produite des Tenèbres que l'Inconnu de tous les inconnus dessina les formes. » (31*b* 32*a*). Et (59, a) : « C'est cette Lumière éblouissante que créa le Saint, quand il fit (tout) par le Principe. » Lumière et Ténèbres signifient Être et Non-Être ; il s'agit donc de l'Être produit du Non-Être, de la Substance tirée du Néant. Tous les Néokabbalistes sont d'accord avec le Zohar, sauf Kandia le Médecin, car ils reconnaissent que les Quatre Mondes sont devenus dans le temps. Kandia seul en excepte l'Atsilouth, peut-être parce que, la première créée, elle commence le temps. C'est de cette Substance primordialement créée que le Zohar fait tout évoluer par degrés descendants, jusqu'à la matière la plus concrète, la plus grossière. Du reste, dans ce dogme : *Iesch mê Ayin*, Esse ex Nihilo, le Non-Être n'est ni cause ni matière de l'être ; il est seulement antérieur à l'Être, au moins d'une antériorité logique, comme le fait comprendre l'expression : Lumen ex Tenebris, ex nocte dies.

Voici la traduction complète d'un passage important du

Pasteur Fidèle ou Raiâ Mehêmnâ (Zohar II, 42-43), qui a été l'un des principaux prétextes pour accuser l'ancienne Kabbale de panthéisme. Qu'on en juge.

« *Weel-mi tedammeyoúni weeschwéh ? yomar Kâdôsch.* » A qui voulez-vous me comparer, pour que je lui ressemble, dit le Saint. (Isaïe, 40,25). Parmi toutes les créatures, quoiqu'elles soient créées à mon image, il n'en est aucune qui me ressemble, car je puis détruire la *Forme* sous laquelle je me montre au Monde, et la refaire plusieurs fois autrement. (Théomorphisme = Amorphisme). Il n'est pas d'autre dieu au-dessus de moi, qui puisse détruire ma Forme, car il est écrit (5. Moyse, 32,31) : Ki lô Teksourênou Tsourâm ; weoyebênou pelilim. Leur Roc n'est pas comme notre Roc, nos ennemis peuvent en juger eux-mêmes. A qui objecterait qu'il est écrit (4,15) : *Ki lo reïthém kol temounah* ; Vous n'avez vu aucune Forme, on peut répondre : Sous cette Forme Une nous voyons Dieu, — car il est écrit (4 Moïse, 12,8) : ou Temounath Iahwéh yabbit ; il voit la Forme de Iahwéh, et sous aucune autre. Le prophète dit avec raison : A qui voulez-vous que je ressemble ? A qui voulez-vous comparer Dieu ? Quelle forme doit le représenter ? Car même cette Forme n'appartient pas à Dieu en son lieu, (en réalité). Mais quand il s'abaisse (quand il descend) sur le Monde pour le gouverner et pour répandre sa Gloire sur les Créatures, il apparaît à chacun à sa façon. Imagination et figuration, tel est le sens du vers (Hosché, 12, 11) : *Wedibbarti al-hannebiim, weânôki khâzôn hirbêthi ; oubeyad hannebiim adamméh.* J'ai parlé par les prophètes, et moi j'ai multiplié la vision ; et par les prophètes je suis figuré, (représenté, symbolisé). Dieu dit donc : Quoique je me représente à vous sous votre propre forme (Anthropomorphisme), vous ne pouvez cependant m'assimiler à personne. Avant qu'il n'eut créé une forme dans le monde, avant qu'il n'eut produit une figure, Il était seul, sans forme, et sans ressemblance avec quoi que ce soit. Qui pourrait donc comprendre comment Il était avant la Création, alors qu'il était sans forme ? C'est pourquoi aussi il est défendu de le représenter par une image, par une forme, même

par son Nom sacré, par une lettre ou par un point. C'est ce que signifient ces mots (5. Moïse, 4,15) : Ki lo reïthem kol temounah, beyôm dibber Iahwéh alêkém beKhôrêb, mittok hâêsch ; vous n'avez vu aucune forme, au jour où Iahwéh vous parla, au Khoreb, du milieu du feu ; c.-à-d. vous n'avez rien vu que vous puissiez représenter sous une forme, une image. Mais, quand il eut *créé* la Forme de l'Adam d'en Haut, *Adam Ilââh*, il s'en servit comme d'un Char, *Merkabah*, pour descendre ; il voulut être nommé d'après cette Forme, qui est le nom sacré IEFE ; il voulut qu'on le connaisse par ses Attributs, surtout par chaque Attribut, et il se fit appeler le Dieu de Grâce, *Khésed*, le Dieu de Justice, *Din*, le Tout-Puissant, *Schaddaï*, le Dieu des Armées (célestes), *El Sabaoth*, et Celui-qui-Est, Iahwéh. Son but était de faire connaître ses Attributs et de faire savoir comment sa Grâce et sa Miséricorde s'étendent aussi bien sur le monde que sur les actions. S'il n'avait pas répandu sa Lumière sur toutes ses créatures, comment pourrions-nous le connaître ? Comment pourrait s'accomplir cette parole (Isaïe, 6,2) : Melô kol hâârets kebôdô ! Toute la terre est pleine de sa gloire ? Malheur à qui l'assimile à ses propres attributs ! (à qui l'identifie avec les Sephiroth et avec les Noms divins !) pour ne pas dire, à un homme qui vient de la terre et qui est sujet à la mort ! L'image que nous en formons ne désigne donc toujours que sa domination sur un Attribut spécial ou même sur les créatures, mais de Lui nous ne pouvons comprendre plus que ce que l'Attribut exprime. Quand on le dépouille de toutes ces choses, Il n'a ni attribut, ni ressemblance, ni forme, (variante additionnelle : comme les eaux de la Mer, qui se répandent sans limites aucunes.) L'image (*dimion*,) qu'on se fait ordinairement de Lui est donc comparable à un Océan qui se répand sur terre, et nous pouvons faire ce calcul (symbolique) : la *Source* des eaux de l'Océan et le *Jet* qui en jaillit pour se répandre au loin, sont *deux ;* il se forme ensuite un vaste *Réservoir*, comme quand on creuse une grande profondeur, ce réservoir s'appelle *Mer*, et c'est le troisième (degré) ; cette immense profondeur se partage en *Sept Ruisseaux*, qui res-

semblent à *Sept Vases* allongés. La Source, le Jet, la Mer et les Sept vaisseaux font ensemble *Dix*. Et quand le Maître brise ces vases qu'il a faits, les Eaux retournent à leur Source, et il ne reste que les débris de ces Vases, desséchés, sans eau. C'est ainsi que la Cause des Causes *a fait les Dix Sephiroth : abid I Sephiroth*, (a donc fait aussi, c.-à-d. créé la Première, la Couronne, la Substance primitive). La *Couronne* est la Source d'où jaillit une Lumière sans fin, c'est pourquoi la *Cause suprême* se nomma (à ce point de vue) *En-Soph*, Infini (AIN 61 + SFP 146 = 207 RZ, raz, mystère = AFR, ôr, lumière), c.-à-d. Mystère de la Lumière sans fin : Raz Or en soph.), car alors elle n'a ni forme ni figure, et il n'y a ni moyen de la concevoir, ni manière de la connaître. C'est pourpuoi il a été dit (Ben Sirach, 3,2) : Ne médite pas sur ce qui est trop caché pour toi. » Où y a-t-il ici un saut déloyal entre l'Infini et le Fini ? L'Infini reste en soi le grand Inconnu de tous les Inconnus, le grand X, on le constate ; le monde créé reste le monde créé, fini, même la Couronne, on le constate aussi ; il n'y a donc pas de panthéisme. En quoi consiste le mode de la Création ? on l'ignore, c'est l'Incognoscible, comme Dieu le Créateur ; on n'essaye donc pas d'expliquer le passage de l'Infini au Fini ; la Création reste un mystère insondable, un dogme. La Création admise, l'Infini se manifeste en elle d'une manière finie, et se revêt d'une Forme qui lui est étrangère, qui n'est pas lui, mais sous laquelle il se cache pour devenir perceptible à notre intelligence finie : Source, Couronne, Forme, Substance primitive, Adam Kadmôn, peu importe le nom. Les Kabbalistes Juifs demanderaient plutôt aux Chrétiens : De quel droit rationel transporter la triade suprême sur l'Infini même ? N'est-ce pas lui attribuer au moins un semblant de forme en soi, la forme ternaire, en admettant trois Parsouphim dans l'essence même du Dieu Un ? Le reproche fait par Mgr Meurin l'atteindrait lui-même, au point de vue des Kabbalistes qu'il attaque précisément. — « Dieu fit alors un vase, petit comme un *Point* (comme un Iod), qui s'emplit de cette Source, c'est la Source de la *Sagesse*, la *Sagesse* même, d'après laquelle la Cause suprême

se fait appeler *Dieu Sage*. Elle fit ensuite un grand vase, pareil à la Mer, nommé *Intelligence*, (Discernement, Prudence) ; d'où vient l'épithète *Dieu Intelligent*. Mais il faut remarquer que Dieu est sage et intelligent par lui-même, car (les Sephires) *Sagesse* et *Intelligence* ne méritent pas leur nom par elles-mêmes, mais par le Sage, par l'Intelligent qui les remplit de cette Source. » Les Sephiroth, ne sont donc que des créatures destinées à nous faire connaître les attributs et le gouvernement de Dieu, c.-à-d. de l'Infini, au point de vue imparfait abordable au fini. « Dieu n'aurait qu'à retirer les Eaux (l'influence des Sephiroth supérieures sur les inférieures, ou, comme on peut aussi traduire : à se retirer lui-même), tout resterait à sec. Tel est le sens des paroles suivantes (Job. 14,11) : Azelou-Mayim minni-Iâm, weNâhâr iékhreb weyâbêsch ; les Eaux s'écoulent de la Mer, (IM = MI = 50 = KL = ADME Adamah, l'Intelligence) ; le Fleuve (des Sephires inférieures) reste à sec et tarit. Enfin la Mer se partage en Sept Ruisseaux, et paraissent les Sept Vases précieux, appelés *Grâce* ou *Grandeur*, *Jugement* ou *Puissance*, *Beauté*, *Triomphe*, *Gloire*, *Fondement* et *Royaume*. C'est pourquoi on le nomme (d'une manière correspondant à ces Sephiroth), le Grand ou le Gracieux, le Puissant, le Magnifique, le Victorieux, le Glorieux, le Fondement de toute chose et le Roi de l'Univers. Tout est dans sa puissance ; il peut diminuer le nombre des Vases et augmenter la Lumière qui en jaillit, ou faire le contraire, comme il lui plaît », car les Sephiroth ne sont ni divines ni éternelles, même pas la première du Monde d'Atsilouth. Il n'est donc pas essentiel à la divinité de se développer en dixaine, comme l'abbé Busson croit que Zohar et Ietsirah l'enseignent. « Subordonné à ces vases (de la *Forme* primordiale, d'*Adam Kadmôn*, de l'*Atsilouth* d'où émane tout), et pour leur service, Il fit un *Throne* (le monde de la Création, *Beriâh*), qui possède 4 pieds et 6 degrés, ensemble Dix (Sephiroth). — Subordonné à ce Throne et pour son service, Dieu fit (le monde de la Formation, *Ietsirah*, c.-à-d.) les Dix Chœurs des Anges, nommés : *Maleakim*, *Seraphim*, *Arêlim*, *Khayyoth*, *Ophannim*, *Khaschmallim*, *Elim*, *Elohim*,

Benê Elohim et Ischim. (Maïmonide les donne dans un autre ordre, et remplace les Elim par les Kéroubim). Enfin il fit encore *Samael* et toutes ses armées (les Ecorces ou *Kelippoth* du Monde sensible et matériel d'action, *Asiah*), qui servent aussi aux Anges de Nuages, sur lesquels ils planent sur la terre, ou de coursiers sur lesquels ils chevauchent. Car il est écrit (Isaïe 19,1) : Hinnéh, Iahwéh Rokeb al-âb kal, oubâ Mitsráyim, wenâou Elilê Mitsráyim mippânâw : Voici que Iahwéh chevauche sur un Nuage léger, et vient en Egypte, et les dieux de l'Egypte tremblent devant lui. » — Ce long passage est l'un des rares textes d'ensemble que l'on trouve dans le Zohar ; il donne la doctrine même des Dix Sephiroth et des Quatre Mondes ou Systèmes d'Evolution des êtres invisibles jusqu'au nôtre. Il est précieux, surtout parce qu'il nous donne le sens certain de ces allégories orientales, si difficiles à comprendre pour nous, et ce sens est strictement monothéiste, sans panthéisme réel.

Dans les Tikkounim ou Suppléments du Zohar (préface II, initium), on trouve une prière qui commence ainsi : « Maître du Monde, tu es Un, et non dans le nombre..... Tu produisis Dix Formes que nous nommons *Sephiroth*, pour régir par elles les mondes inconnus, invisibles, et les mondes visibles. Toi-même tu t'en revêts, et quand tu demeures en elles, leur harmonie reste indestructible, et à celui qui se les représente séparées, (comme à R. Akher qui coupa les Plantes doctrinales du Paradis et admit deux Principes), cela lui est compté comme s'il divisait ton Unité. » Car ce ne sont que des points de vue pour mieux méditer sur la divinité. « Il n'existe, en réalité, que l'Unité absolue, » dit le Zohar (I, 21 a). Il n'y a donc pas Unité de substance au sens de Spinoza, mais la Substance créatrice Une, et la substance créée une, d'où tout émane par Evolution continue.

Continuons la prière. « Ces Dix Sephiroth se développent par degrés : l'une est *longue* (= la Longanimité divine, la Bénignité), l'autre est *courte* (= la Brévanimité divine, la Sévérité), l'autre est moyenne, (médiane, la Médianimité divine,

sit venia verbis, la Miséricorde, qui concilie les deux Sephires extrêmes) ; c'est Toi qui les diriges (en coopérant à l'Evolution universelle), mais Toi-même tu n'es dirigé par personne, d'en haut, d'en bas, ou de quelque côté que ce soit, (car Dieu est absolument distinct des Sephiroth, et aucune n'influe réellement sur lui). A ces Sephiroth Tu as préparé des Vêtements (les mondes inférieurs, enveloppes des supérieurs), qui servent de points de passage pour les Ames des hommes (car, pour descendre dans le corps, elles doivent traverser tous les degrés d'Évolution, à partir du 7e ciel, leur séjour primitif, *Arâboth*, tandis que les Anges n'habitent que le 3e ciel, *Mâôn*). Tu les as aussi (les Sephiroth) entourées de corps, ainsi nommés relativement aux vêtements qui entourent ces corps ; elles correspondent, (symboliquement) en général, aux membres du corps humain : la Couronne à la tête, la Sagesse au cerveau, l'Intelligence au cœur-(poumons) ; la Bénignité au bras droit, la Sévérité au bras gauche, la Beauté à la poitrine ; le Triomphe à la cuisse droite, la Gloire à la cuisse gauche, le Fondement au membre de vie, et le Royaume aux pieds. (Aussi peut-on considérer les Sephiroth dans le grand symbole chrétien du Crucifié). La Couronne d'en haut est la Couronne royale ; d'elle il est écrit (Isaïe 46, 10) : « Maggid mêrêschith akhrith ; annonçant dès le commencement la fin, (car la Substance primitive contient déjà tout devenir) ; elle contient le mystère des *Tephilin* (des Phylactères, symbole principal de l'Alliance de Dieu avec Israël, c.-à-d. avec l'Humanité entière, mystère dont le nœud est dans Aïn, le Rien de la Couronne), qui atteint son vrai sens dans IEFE, qui est la Voie de l'Atsilouth. Elle est la Source qui arrose l'Arbre (sephiral) et fait monter la sève dans tous les bras, tous les rameaux. Car c'est Toi, Maître des Mondes, Toi qui es le Fondement de tous les fondements, la Cause de toutes les Causes, c'est Toi qui arroses l'Arbre, de cette Source, qui, comme l'âme dans le corps, répands partout la Vie ; mais Toi même tu n'as ni forme ni figure en tout ce qui est dedans et dehors. Tu créas le ciel et la terre, le haut et le bas, les armées célestes et terrestres ; Tu créas tout cela

pour que les Mondes te connaissent, mais personne ne peut te concevoir avec vérité ; nous savons seulement *qu'en dehors de Toi il n'est pas de véritable unité* ni en haut ni en bas ; nous savons que tu es le Maître au-dessus de tout, autrement nous ne savons rien de Toi. — Chaque Séphire porte un nom particulier d'après lequel les Anges eux-mêmes sont nommés ; (les Anges de Bénignité *Khasdiel*, ceux de Sévérité *Gabriel*, ceux de Miséricorde *Rakhmiel*, car il est écrit : Et ils crient l'un à l'autre et disent : *Kâdosch ! Kâdosch ! Kâdosch !*..... c.-à-d. *Kâdosch bekhésed*, *Kâdosch bigbourah*, *Kâdosch beTiphéreth* ; Saint dans la Bénignité, Saint dans la sévère Puissance, Saint dans la Beauté. (Zohar, Teroumah.) Mais Toi, tu n'as pas de Nom spécial, car Tu es Celui qui remplit tous les noms, et leur donnes leur pleine valeur ; si tu te retirais, ils resteraient tous comme des corps sans âme. Tu es *Sage*, mais non d'une Sagesse spéciale ; Tu es *Intelligent*, mais non d'une Intelligence spéciale, Tu n'as pas plus de Lieu spécial, mais (on ne dit tout cela de Toi que) pour annoncer aux hommes ton pouvoir et ta toute puissance, pour leur montrer comment l'Univers est gouverné par la Rigueur et la Douceur. Si donc, (relativement à tes Attributs), on parle d'une droite, d'une gauche, d'un centre et d'autres choses de ce genre, ce n'est que pour symboliser ton Gouvernement mondial par rapport aux actions humaines, non pas parce qu'on peut t'attribuer réellement un Attribut spécial qui soit le Droit, et un autre qui soit la Grâce. — Debout donc, Rabbi Schimeôn (ben Jokhaï) ! que de telles doctrines soient dévoilées par toi. Car c'est à toi et à nul autre que fut accordée la permission de révéler ces profonds mystères. » R. Schimeôn était le chef de l'Ecole d'où est sorti le Zohar. Où peut-on trouver trace de panthéisme dans cette ardente exposition des principes de la Kabbale ?

(A suivre).

AMERICANA.

A tout seigneur, tout honneur dit le proverbe. Pour nous y conformer, consacrons les débuts du présent article à l'étude de la publication des *Monumentos del arte Mexicano antiguo*, due à l'éminent Dr Antonio Peñafiel. Nous ne pensons pas que depuis l'apparition du grand ouvrage de Kingsborough, rien d'aussi important ait été donné sur l'archéologie du Nouveau-Monde. Elle fera époque dans les Annales de la science américaine. Trois volumes in-folio la composent, dont deux de planches. Quant au premier, il contient le texte espagnol, accompagné d'une double traduction anglaise et française. Un simple coup d'œil jeté sur la table suffit à nous donner une idée de la variété des sujets qui s'y trouvent traités. A côté d'une dissertation aussi substantielle qu'intéressante sur l'ancienne mythologie des peuples de la Nouvelle Espagne, l'on roncontre la description des antiques palais de Mitla, de Tula, une explication du manuscrit indigène intitulé *Livre des Tributs*, aussi bien que du *Codice zapoteco* etc. etc.

Si l'érudit doit saluer avec enthousiasme, l'apparition de ce précieux ouvrage, l'artiste n'y trouvera pas moins son compte. Des planches gravées et coloriées avec un soin minutieux facilitent l'intelligence du texte. Les reproductions du temple de Xochicalco nous semblent spécialement de vrais chefs-d'œuvre de typographie. M. le Dr Peñafiel a eu soin de reproduire également les pièces les plus intéressantes du musée de Mexico. Combien ne serait-il pas désirable de voir un pareil exemple suivi ailleurs qu'en Amérique ? Quand donc entreprendra-t-on enfin, d'une façon méthodique, la publication des chefs-d'œuvres de nos collections publiques, tant de Paris que de la province ?

Nous ne saurions, sans dépasser les bornes d'un simple article de revue, entrer dans plus de détails au sujet des *Monumentos* ni entreprendre d'en parler avec tout le développement qu'ils comportent. Bornons-nous à dire qu'une œuvre de cette sorte fait réellement le plus grand honneur à la fois au savant qui l'a entrepris et à son gouvernement

Nous pouvons sans quitter le Mexique passer de l'étude de l'archéologie à celle de la linguistique. Signalons au lecteur les ouvrages suivants :

1° *Grammatica de la lengua Zapoteca-Serrano y Zapoteca de la*

valle par Fr. Gaspar de los Reyes, réimprimée par M. le licencié Fr. Belmar (1 vol in 8 de 100 p ; Oaxaca, 1891.)

2° *Arte de la lingua Cahita* par un padre de la compania de Jésus, publié par M. le licencié Eustaquio Buelna (1 vol. in 8 de 264 p. Mexico, 1891.)

3° *Cartilla del idioma Zapotea-Serrano* par M. Fr. Belmar (in 12 de 30 p ; Oaxaca, 1890.)

4° *Ligero estudio sobre la lengua Mazateca* par M. Fr. Belmar (1 vol in 8 de 135 p ; Oaxaca, 1892.)

5° *Catecismo Guadalupano-Español y Tarasco* publié par M. le Dr Nicolas Léon (Broch. 12 de 32 p. (Mexico, 1891.)

6° *Arte de la lengua Mixe* por el. P. de Quintana, réimpression de M. F. Belmar (1 br. in 8 de 35 p ; Oaxaca, 1891.)

L'idiôme zapotèque était parlé au moment de la découverte par une des populations les plus policées de la Nouvelle Espagne. L'art architectural notamment avait fait chez elle de grands progrès et ses édifices font aujourd'hui encore l'admiration des antiquaires par l'originalité de leur style et la richesse de leur décoration. L'idiôme zapotèque attire, en ce moment, d'une façon toute spéciale, l'attention des savants du Mexique et il a donné lieu depuis quelques années à d'importantes publications ou réimpressions. Cette langue diffère radicalement du Mexicain et offrirait peut-être quelques analogies plus ou moins éloignées avec le Mixtèque ou même le Chuchona, aussi bien qu'avec l'Othomi. En tout cas, l'arrivée des tribus se servant de cet idiôme dut, sans aucun doute, précéder celle des nations de race Nahuatle.

Quant au Tarasque, c'était, on le sait, la langue des habitants du puissant état de Méchoacan. Il rivalisait avec l'empire de Mexico par le chiffre de la population et le degré de civilisation auquel il était parvenu. Jamais ses princes n'avaient reconnu la suprématie des Monarques Aztèques. En tout cas, on ne sait trop à quel groupe linguistique rattacher le Tarasque et il semble assez isolé au milieu des autres dialectes de la Nouvelle Espagne. N'oublions pas que dans ces régions, les races les plus diverses se sont rencontrées, entrechoquées et parfois fondues ensemble. A l'inverse de ce qui se passait presque partout ailleurs, les conquérants tendaient à se fixer sur les hauts plateaux où règne un climat relativement tempéré. Ils rejetaient vers les régions brûlantes et souvent malsaines du littoral, les populations vaincues.

En tout cas, on ne saurait savoir assez gré au savant Dr Léon de ses efforts pour faire progresser les études américaines. Plus que personnes, nous regrettons que sa précieuse publication intitulée

Annales del museo michoacano ait cessé de paraître. Celle du petit catéchisme en question prouve du moins, son intention de continuer les recherches par lui entreprises avec tant de succès et depuis bien des années déjà.

M. le licencié F. Belmar mérite d'être signalé à la gratitude des linguistes et ethnographes, pour son étude sur la langue *Mazateca*. Il n'en est guère de plus curieuse à étudier, au point de vue ethnographique. Parlée, en effet, dans le Pueblo de San Cristobal, (Etat d'Oaxaca), cette langue sur laquelle rien n'avait encore été publié jusqu'à ce jour, se rattacherait au dire de philologues compétents à la souche Caraïbe et par conséquent tirerait son origine de l'Amérique du sud. Nous voyons ici une preuve nouvelle de ces migrations du midi au nord qui peut-être bien ont également porté l'usage du dialecte Chiapanèque dans le Mexique méridional.

La généalogie de l'idiôme Cahita, elle, est établie depuis plus longtemps. Il appartient incontestablement à la grande famille Nahuatle dont on rencontre des représentants depuis le centre du Guatémala jusque sur les rives du Columbia. Ajoutons que le Cahita semble apparenté de très près au Tépéhuan, parlé dans une région voisine. Pour être plus exact, Tépéhuan et Cahita semblent ne constituer que deux dialectes assez tranchés, il est vrai, d'une même langue. Ajoutons que M. Buelna qui a réimprimé l'ouvrage du R. P. Velasco est déjà bien connu du public américaniste, par différents travaux originaux, notamment par son savant mémoire *Peregrinacion de los Aztecas*. Il a eu l'excellente idée de nous donner non seulement une biographie du dit P. Velasco, mais encore une étude détaillée sur les langues parlées dans la province de Sinaloa, ainsi que sur ces divers événements dont ce pays fût le théâtre aux XVIe et XVIIe siècles.

Qu'il nous soit permis de nous demander pourquoi M. le licencié Belmar n'a tiré qu'à 60 exemplaires, sa réimpression de l'*Arte de la lingua Mixe*. Cela n'est guères pour un dialecte si peu connu. Du reste, le savant Mexicain a ajouté à l'œuvre du père de Quintana, certaines notes réellement fort intéressantes en ce qui concerne l'affinité du Zoqvi avec le Mixe. Nous avions, du reste, déjà dit un mot à ce sujet dans nos *Mélanges de linguistique et de paléographie Américaines* (Paris 1883.)

Avec la *linguae Guarani Grammatica hispanica* du R. P. Restif, publié à Stuttgard, par M. le D^r^ Ch. F. Seybold et aux frais de S. A le prince Pierre de Saxe-Cobourg-Gotha, nous quittons pour un instant le Mexique. Toutefois nous restons encore sur le terrain de la linguistique Américaine-Espagnole. Exprimons ici de nouveau toute

notre gratitude à ces généreux érudits et amis de la science qui mettent ainsi à la portée du public, des ouvrages devenus depuis longtemps introuvables en librairie. La grammaire du R. P. Restif calquée sur le modèle des grammaires latines de son temps, n'est peut-être pas très appropriée au génie de la langue du Paraguay. Ainsi il nous donne un paradigme complet de déclinaison, bien qu'en Guarani, comme dans la plupart des dialectes du Nouveau Monde, ce que nous pourrions appeler les relations *Spacielles* se trouvât aussi bien que dans les langues Altaïques de la haute Asie, exprimées au moyen de postpositions. Ajoutons que par certains détails de structure, le Guarani rappelle singulièrement les idiômes Canadiens ; citons p. ex. l'emploi d'un double pronom pluriel (exclusif et inclusif) etc. N'y a-t-il pas là un nouvel argument à invoquer pour ceux qui admettent l'origine unique de l'immense majorité, sinon de la totalité des parlers Américains ?

L'ouvrage de Ximenes intitulé *Plantas, animales, y minerales de la Nueva España* n'intéresse pas moins le naturaliste que le linguiste. En effet, les noms Nahuatles de chaque animal, plante et minéral y sont soigneusement donnés et feu M. Remi-Siméon, un des rares Français qui connaissaient à fond l'idiôme des Aztèques y a largement puisé pour la confection de son grand dictionnaire Français-Mexicain. Ajoutons que le livre de Ximenes d'un format in folio et par suite très peu maniable, avait encore le défaut de coûter fort cher. Aussi saluerons-nous avec enthousiasme la réimpression in 8° que viennent d'en faire paraître à Morelia, MM. A. Canseco et N. Léon. Son prix moins élevé, la rendra abordable à bon nombre de bourses. Dans doute, les planches de l'ouvrage primitif n'ont pas été reproduites, mais cette omission nous semble de mince importance. D'ailleurs une table des noms scientifiques avec renvoi aux chapitres correspondants y supplée avantageusement.

Toutefois, l'histoire n'est pas aujourd'hui moins cultivée au Mexique que les sciences proprement dites. Nous n'en voulons pour preuve que l'édition du *Compendio de la historia de Mexico*, de M.L.P. Verdia (1 vol. in 8 de 402 p.) Elle offre ceci de particulier qu'elle a été faite à Paris, en 1892, et que le dépôt s'en trouve à la librairie espagnole des frères Garnier. Nous ne pouvons que répéter ici ce que nous avons dit à propos de l'édition précédente. C'est un des manuels les mieux faits qui se puissent citer et les quelques additions opérées par l'auteur en augmentent encore la valeur. Au point de vue politique, peut-être aurions-nous quelques légères réserves à faire, mais il est bien clair qu'ici nous n'avons pas à aborder de pareilles questions. Encore, faut-il le reconnaître, les jugements portés par M. Verdia sur les

hommes et les choses témoignent-elles d'un grand esprit de sincérité. Il tient, tout en restant patriote, à se montrer impartial. Nous le trouvons, somme toute, à peine trop sévère pour cet infortuné Maximilien, lequel paya si cher sa tentative irréalisable de faire le bonheur de la nation mexicaine, malgré elle. Nous ne saurions toutefois nous défendre d'un sentiment de sympathique commisération pour ce prince dont à coup sûr les intentions valaient mieux que les actes de maint de ses partisans D'un autre côté, si notre auteur applaudit aux efforts des *guérilleros* soulevés contre le souverain importé d'Europe, il ne conteste pas, ne prétend pas excuser les crimes dont plusieurs ont souillé la cause de l'indépendance.

Somme toute, nous désirerions fort voir le livre de M. Verdia traduit en français Cela rendrait service, non seulement aux érudits de profession, mais encore à toute la jeunesse studieuse de notre pays.

Une étude du même auteur mérite également d'être signalée. C'est la biographie de Mgr Antonio Alcade, successivement évêque du Yucatan et de la Nouvelle Galice. Le siège épiscopal de cette dernière province se trouvait à Guadalaxara, capitale actuelle de l'état de Jalisco. Le vertueux Prélat fut l'honneur, non seulement du clergé espagnol, mais encore de l'ordre de St François auquel il appartenait. Son zèle à protéger les malheureux Indiens contre l'oppression des conquérants lui méritent une place dans l'histoire à côté des Las-Cases et autres insignes bienfaiteurs de l'humanité. Du reste, ce n'est pas là son seul titre de gloire. Mgr Alcade ne donnait pas seulement l'exemple de toutes les vertus apostoliques ; c'était, en même temps, ce que nous appellerions aujourd'hui un homme de lumière et de progrès. Son traitement était plus qu'entièrement employé en œuvres charitables ou utiles au public. On le voit en consacrer une notable partie à doter l'université de Guadalaxara. Ce ne fut pas la faute du pieux évêque si la cour de Madrid qui n'allait jamais bien vite en besogne, n'approuva qu'au bout de vingt années révolues, la création d'un établissement si utile au pays.

Chose étrange, ce Prélat paraît bien figurer au nombre de ceux qui, consultés par le gouvernement espagnol approuvèrent l'expulsion de la société de Jésus. Si le fait est exact, peut-être se pourrait-il expliquer par les rivalités d'ordre à ordre et certains préjugés qui en découlent forcément Hélas, depuis le temps de St Cyrille et de St Jean Chrysostome, combien de fois n'a-t-on pas vu des saints personnages se persécuter les uns les autres, tout en croyant de la meilleure foi du monde, accomplir les volontés du ciel ?

(A continuer.) Cte DE CHARENCEY.

MISCELLANÉES.

NOTE

D'ETHNOGRAPHIE CHINOISE.

Une erreur trop répandue et qui vient encore d'être enseignée avec un certain éclat dans le monde non-sinologue m'oblige à dire encore quelques mots d'un point très important de l'histoire de la Chine.

On pense généralement en dehors du cercle des spécialistes que la Chine forme et a formé dès ses premiers temps un empire homogène : on croit que la race chinoise s'est étendue de très bonne heure jusqu'à la mer du sud et a porté très tôt sa puissance jusque sur ses rives. Il n'en est absolument rien. Au IVe siècle avant notre ère, les Chinois n'avaient point dépassé de beaucoup la rive droite du Hoang-ho supérieur. Plus au midi s'étendaient les royaumes de Wou, de Tsou, de Yue entièrement étrangers à la race chinoise. D'autres petits états du centre comme de l'Est, du Shan-tong même étaient peuplés par les *Barbares*.

Les Tchoous qui régnèrent en Chine pendant 10 siècles n'étaient point non plus, semble-t-il, de la race des Têtes-noires. Meng-tze les qualifie de barbares ; leurs caractères ethniques les distinguent des Chinois proprement dits ; les Annales chinoises les font venir de l'ouest barbare. On prétend, il est vrai, qu'ils avaient d'abord émigré vers ces régions ; mais c'est une assertion sans fondement.

La Chine fut alors sous l'hégémonie de chefs probablement étrangers à sa race mais transformés à son image.

Sous le règne des dynasties Tsin et Han (255 A. C. — 221 P. C.) la puissance chinoise s'était étendue jusqu'au delà du Yang-tze-Kiang. Les trois royaumes qui partagèrent la Chine après les Han avaient tous leurs capitales au nord ou sur les rives de ce fleuve (à Nanking). Au midi des peuples de race mélangées reconnaissaient simplement la suzeraineté de l'empereur chinois et vivaient sous le gouvernement de leurs chefs nationaux Au VIIIe siècle P. C. l'histoire des provinces méridionales est encore obscure.

Le Sud de la Chine actuelle ne fut entièrement incorporé à l'empire

que sous la dynastie mongole. Encore quelques tribus restèrent-elles indépendantes dans les montagnes et ne furent soumises qu'au siècle dernier.

La plus grande partie du midi de la Chine est donc peuplée de races préchinoises au milieu desquelles les Chinois établirent de nombreuses colonies qui transformèrent plus ou moins complètement à leur image, les tribus conquises, mais subirent également l'influence des vaincus spécialement au point de vue des croyances et du culte. Les langues de ces tribus préchinoises subsistent encore en beaucoup d'endroits.

C. DE H.

COMPTES-RENDUS.

Lateinische Schul grammatik von W. DEEKE D[r] Director des gymnasiums zu Muelhausen. 8º 300 Ss. Berlin Calvary et Cº 1893. — (Hierzu) Erläuterungen zur L. Schulgr. id. 480 Ss.

C'est une très heureuse idée qu'a eue le Professeur Deeke de diviser son cours en ces deux parties annoncées, diminuant ainsi le travail de l'étudiant et élargissant, facilitant celle du maître. Aujourd'hui les études d'Humanités faiblissent de plus en plus à cause de grand nombre de jeunes gens qui y prétendent. Ce ne sont plus les esprits suffisamment bien doués et auxquels on peut donner une forte nourriture linguistique, c'est la grande masse qui fréquente les colléges et naturellement l'enseignement doit baisser avec les aptitudes et l'ardeur au travail de ceux qui le reçoivent. Le D[r] Deeke s'est appliqué à condenser dans son premier volume tout ce qui est nécessaire au jeune humaniste, il l'a assez longuement développé même, mais c'est le matériel d'étude de plusieurs années; chaque classe, chaque trimestre même a sa matière bien déterminée. Sixième, cinquième, quatrième, troisième supérieure et inférieure, seconde inférieure, chacune a sa besogne fixée. Il est vrai que tout cela est entremêlé dans un texte suivi et cette disposition présente, ce nous semble, d'assez grands inconvénients.

La doctrine est généralement bonne, les dérivations exactement formulées. Nous ne chicanerons pas l'auteur sur quelques assertions que nous admettrions difficilement. Nous voudrions aussi un plus grand nombre d'exemples. *Brevis via per exempla.* Le Maître devra y suppléer. Il faudrait à côté de cette grammaire un livre d'exercice. Ces courts extraits apprennent à l'élève, en même temps, et les règles et les tournures latines.

Les termes grammaticaux employés par l'auteur ont cela de bon qu'ils disent ce qu'ils signifient. Ex. *Wesfall*, *Wenfall* etc. Il serait bon aussi que les étudiants eussent les détails contenus dans les Erläuterungen autre part que dans la mémoire ou un cahier. Mais il est possible qu'en Allemagne cela n'ait point les mêmes inconvénients que chez nous.

O. P.

Israël chez les nations, par A. LEROY-BEAULIEU, de l'Institut. 9e Edition, in-12° 440 pp., Paris 1893. Calman-Levy.

Cette importante étude et le nom de son auteur sont suffisamment connus pour que nous ayons besoin d'en parler longuement à nos lecteurs.

On sait que tout en désapprouvant hautement les persécutions et les guerres de race, il reconnait le bien fondé des plaintes des anti-sémites, leur droit à combattre le culte du Veau d'or, le trafic des influences et l'exploitation du peuple, mais aussi leur erreur qui les porte à voir tout le mal dans un fait qui n'en est qu'une des causes.

M. Leroy-Beaulieu étudie avec sa compétence habituelle toutes les faces du problème social auquel la question juive a donné naissance, l'ethnographie juive, les griefs contre leurs pratiques et leurs tendances. leurs rapports avec les idées modernes et les autres races au milieu desquelles ils vivent, leur nature ethnique, leurs principes et les sources de ces doctrines, la physiologie, la psychologie, le génie et l'esprit des Juifs, leur particularisme et sa durée, leur nationalisation et leur cosmopolisme.

Tous ces points sont étudiés avec la profondeur de vue et la sincérité que tout le monde reconnait au savant économiste. Son livre mérite certainement toute l'attention, quand même on ne partage pas toutes ses idées et ses jugements.

F. M.

*
* *

Coup d'œil sur l'histoire des Etudes linguistiques au XIXe siècle par C. LECOUTÈRE O. PH. et LL. 8° 60 pp. Paris 1893. Delhomme et Briguet.

Le titre de cette excellente brochure nous annonce que son auteur n'a pas visé à introduire des découvertes sur le champ de la science, mais à donner une idée sommaire bien que complète des progrès accomplis sur ce terrain. Pour réussir en ce travail, il faut une connaissance sans lacune du sujet et l'intelligence parfaite de la matière, des principes ainsi développés, modifiés. Vu la multitude des travaux qui ont paru et la subtilité des théories, cet ouvrage est déjà d'un grand mérite surtout si l'on témoigne d'une étude, d'une réflexion personnelle qui permet de juger et de distinguer. Nous pouvons dire avec satisfaction que nous trouvons tout cela dans le mémoire de M. Lecoutère. Ecrit avec intelligence, clarté et non sans élégance il sera une très utile introduction à ces études si difficiles et donnera une juste idée de ces débats si animés, aux lecteurs non initiés à ces études. Nous le recommandons à l'attention du public lettré.

C. H.

*
* *

Gems of Persian Prose and Poetry Carefully Culled and Annotated *by* JAMSHEDJEE BEJONJEE KANGA AND PESTONJEE KAVASJEE KANGA. Seconde édition, revised and enlarged. Bombay, Education Society's Steam Press 1893

Les éditeurs de l'excellent Manuel pratique pour apprendre la langue persane, auquel ils ont donné le titre de *Hints on the study of Persian* et qui s'est porté à une 4e édition après quatre années d'existence, présentent, dans la chrestomathie que nous annonçons ici, livre fait avec le plus grand soin et qui

a déjà eu sa seconde édition, un moyen parfait d'introduction à l'étude de la littérature persane.

Voici la disposition de cet ouvrage qui se divise en 3 parties :

1°) p. 1-8 une courte biographie des poètes Sa'di et Firdausi, puis les morceaux les plus remarquables du Gulistan (p. 1-57), de l'*Akhlak-i-Muhsini* p. 58-82 et de l'*Anwar-i- Suhaili* (p. 83-109).

2°) Un choix intéressant de fragments du Bustan de Sa'di et l'épisode ravissant de Rustem et Sohrab au Shâh-nâmeh (p. 113-206).

Le texte persan est entièrement divisé en leçons disposées méthodiquement et progressivement.

La 3e. Partie (p. 207-266) contient un vocabulaire de chacune des leçons du texte non sans explications et remarques répandues çà et là pour la meilleure intelligence des sujets.

Le texte persan, spécialement celui du Gulistan et du Bustan, est soigneusement révisé ; l'orthographe et la prononciation des mots sont spécialement indiquées par des points diacritiques et des signes orthographiques. Partout les points séparateurs et l'izâfet sont introduits pour la facilité de l'étudiant, la prononciation des voyelles est indiquée où cela semblait nécessaire.

Le choix des morceaux quant au contenu et au style est fait avec goût et réflexion. Les éditeurs ont parfaitement réussi en leur tâche de donner aux étudiants d'une manière facile et agréable une connaissance sérieuse de la langue et de la littérature persanes dans sa forme et dans son esprit. Ajoutons que l'impression et le papier de ce livre sont des plus dignes d'éloges.

Nous pouvons donc recommander cette chrestomathie à tous les étudiants qui ont acquis les premiers principes du persan et veulent pénétrer plus à fond dans la connaissance de cette langue si riche en sa littérature, d'autant plus que le prix en est des plus modestes.

Iena, Sept. 1893. E. Wilhelm.

ANNÉE 1893.

Comptes-rendus.